R. Eucken

Geistige Strömungen der Gegenwart

TIQUARIAT·
ÜRICH
KIRCHGASSE 25

190
.E22g
1920

BOOK 190.EU22G 1920 c.1
EUCKEN # GEISTIGE STROMUNGEN DER
GEGENWART
3 9153 00064274 6

J. Lourié

Geistige Strömungen

B
103
.E8
1920

GEISTIGE STRÖMUNGEN DER GEGENWART

Von

Rudolf Eucken

Der Grundbegriffe der Gegenwart
sechste umgearbeitete Auflage

BERLIN UND LEIPZIG 1920
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG :: J. GUTTENTAG, VERLAGS-BUCHHANDLUNG :: GEORG REIMER :: KARL J. TRÜBNER :: VEIT & COMP.

190
Eu229
1920

Alle Rechte, einschließlich des
Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von Gerhard Stalling in Oldenburg.

Vorwort zur sechsten Auflage.

Vorworte pflegen weniger die Leser als die Autoren selbst zu fesseln; sie werden leicht zu überflüssigen Selbstgesprächen, sie können wegfallen oder stark verkürzt werden, wenn das Buch eine eigene Richtung besitzt und dafür Freunde findet. Die Geistigen Strömungen haben solche Freunde in weiten Kreisen gewonnen, so bedürfen sie keines besonderen Vorworts.

So sei nur kurz berichtet, was die neue Auflage an Neuem bringt. Das Wichtigste dessen ist ein Abschnitt über den „Ursprung und Zweck der physikalischen Gesetze", den auf meinen lebhaften Wunsch mein Sohn Arnold, Professor der physikalischen Chemie an der Technischen Hochschule Breslau, verfaßt hat (S. 163—186); damit ist eine große Lücke ausgefüllt, die ich selbst schmerzlich empfunden habe. Meine eigenen Überzeugungen habe ich an einem Hauptpunkt der Metaphysik etwas weiter ausgeführt (S. 107 ff.), ferner forderten die ungeheuren Erschütterungen des deutschen Lebens eine philosophische Besinnung und Beurteilung, ich habe sie in einem kurzen Abschnitt über „Die Tragik in der Staatengeschichte" (S. 286 ff.) zu geben versucht; sodann konnten die großen Fragen mich nicht gleichgültig lassen, die heute unser Erziehungswesen bewegen und bedrücken; so schrieb ich einige Bemerkungen zum Stande unseres Erziehungswesens (S. 378 ff.); endlich mußte ich auch zum gegenwärtigen Stand der Religion hie und da eine nähere

12/9/66

Stellung nehmen; als Ersatz für solche Zusätze habe ich an andern Stellen verschiedenes gestrichen, was minder notwendig schien, so namentlich die ausführlichen Betrachtungen über den Ästhetizismus.

Möchte auch dies Buch ein wenig dazu beitragen, auf seinem Gebiete den ungeheuren Wirren der Gegenwart entgegenzuwirken und die geistige Kraft zu stärken!

Jena, Ende Mai 1920.

Rudolf Eucken.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

Die Zeitlage und unsere Aufgabe ihr gegenüber 1

A. Zum Grundbegriff des Geisteslebens.

1. Subjektiv—Objektiv.

a) Geschichtliches 8
b) Das 19. Jahrhundert 17
c) Die positive Behauptung.
α. Einführung 24
β. Der Grundbegriff des Geisteslebens 27
γ. Das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben 30
δ. Ergebnisse für den Wahrheitsbegriff 32

2. Theoretisch—praktisch (Intellektualismus—Voluntarismus).

a) Geschichtliches 34
b) Der Voluntarismus 40
c) Der Pragmatismus 43
d) Die eigene Behauptung: der Aktivismus 48
e) Intellekt und Intellektualismus 49
α. Die Überflutung des modernen Lebens durch den Intellektualismus 50
β. Die Begründung des Erkennens im Lebensprozesse . . . 53
γ. Die bewegende Kraft im Wahrheitsstreben 56
δ. Konsequenzen für die Erkenntnisarbeit 59
ε. Konsequenzen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie 62

3. Idealismus—Realismus.

a) Die Ausdrücke 65
b) Zum Kampf der Lebensgestaltungen 67
α. Der Realismus des 19. Jahrhunderts 69
β. Die Schranken des neuen Realismus 71

Seite
γ. Kritik der überkommenen Formen des Idealismus . . . 73
δ. Erörterung des Wirklichkeitsproblemes 76
ε. Die Notwendigkeit eines neuen Idealismus 78

B. Zum Erkenntnisproblem.

1. Denken und Erfahrung (Metaphysik).
a) Geschichtliches 81
b) Das Recht einer selbständigen Philosophie 90
c) Die Wendung zur Metaphysik 101
d) Der Gesamtanblick der menschlichen Erkenntnisarbeit. Rationalismus und Empirismus 110

2. Mechanisch—organisch (Teleologie).
a) Zur Geschichte der Ausdrücke und Begriffe 118
b) Zur Geschichte des Problems 122
c) Erwägungen zum Kampf der Gegenwart.
α. Das Problem im Gebiet der Philosophie 134
β. Das Problem in der Naturwissenschaft 136
γ. Das Problem auf gesellschaftlichem Gebiet 141

3. Gesetz.
a) Zur Geschichte 147
b) Der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit 152
c) Ursprung und Zweck der physikalischen Gesetze (von Prof. Arnold Eucken).
α. Das Gesetz als Ausdrucksmittel physikalischer Vorgänge . 163
β. Das Gesetz als Verknüpfung variabler Größen. 166
γ. Charakteristische Merkmale eines physikalischen Gesetzes 170
δ. Das Weltbild auf Grund physikalischer Gesetze 179

C. Zum Weltproblem.

1. Monismus und Dualismus.
a) Zur Geschichte und Kritik der Begriffe 187
b) Der Monismus als Massenerscheinung. 200

2. Entwicklung.
a) Zur Geschichte des Ausdrucks 206
b) Zur Geschichte des Begriffs und Problems 208
c) Die Verwicklungen und Schranken der bloßen Entwicklungslehre 219
d) Forderungen für einen neuen Lebenstypus 235

D. Zu den Problemen des Menschenlebens.

1. Kultur.
a) Zur Geschichte des Ausdrucks und Begriffs 240

b) Sachliche Erwägung. Seite
α. Das Problem der Kultur 246
β. Forderungen für ein wahrhaftiges Kulturleben.
αα. Klärung des Verhältnisses von Mensch und Kultur . . 253
ββ. Die Notwendigkeit einer tieferen Begründung . . . 255
γγ. Die Notwendigkeit einer inneren Weiterbildung der Kultur 258

2. Geschichte.
a) Zur Entwicklung des Problems 262
b) Forderungen und Ausblicke 270
Anhang: Zum Begriff des Modernen 278
Die Tragik in der Staatengeschichte 286

3. Gesellschaft und Individuum (Sozialismus).
a) Das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum.
α. Geschichtliches 289
β. Die Probleme der Gegenwart.
αα. Recht und Unrecht einer gesellschaftlichen Kultur . . 298
ββ. Recht und Unrecht einer Individualkultur 309
γγ. Die Notwendigkeit einer Überwindung des Gegensatzes 317
b) Die sozialdemokratische Bewegung 319
c) Zweifel und Fragen der Gegenwart 327

4. Probleme der Moral.
a) Die unsichere Stellung der Moral in der Gegenwart . . . 331
b) Moral und Metaphysik 333
c) Moral und Kunst (ethische und ästhetische Weltanschauung).
α. Die Geschichte des Problems 337
β. Die Probleme der Gegenwart 344
d) Die moralischen Gefahren der Gegenwart 347

5. Persönlichkeit und Charakter.
a) Persönlichkeit.
α. Zur Geschichte des Ausdrucks 351
β. Zur Geschichte des Begriffs 354
γ. Untersuchung des Problems 356
b) Charakter.
Geschichtliches zum Ausdruck und Begriff 363

6. Freiheit des Willens.
a) Einleitung 367
b) Erwägungen zur Behauptung des Determinismus 370

7. Einige Bemerkungen zum Stand unsers Erziehungswesens . . 378

E. Letzte Probleme. Seite

1. Der Wert des Lebens.

a) Einleitendes 382
b) Die Verwicklung der Gegenwart 384

2. Das Problem der Religion (Immanenz und Transzendenz).

a) Zur Geschichte der Ausdrücke 396
b) Die Bewegung der Neuzeit zur Immanenz 398
c) Die Verwicklungen im Begriffe der Immanenz 400
d) Das Wiedererwachen des religiösen Problems 402
e) Forderungen für die gegenwärtige Lage der Religion . . . 405

Schlußwort 412

Sachregister 413

Einleitung.

Die Zeitlage und unsere Aufgabe ihr gegenüber.

Wer die geistige Lage der Zeit überblickt und prüft, der findet vor allem eine starke Verworrenheit und eine peinliche Unsicherheit über das Hauptziel des Strebens; überall ein Zerfallen der Menschheit in Parteien, oft auch ein Gespaltensein des Menschen in der eigenen Seele. Dieser verworrene und unsichere Stand mag zunächst als eine Folge der geschichtlichen Überlieferung erscheinen. Denn von der Vergangenheit her umfangen uns verschiedenartige, ja einander feindliche Strömungen, ein Erbe und eine Last tausendjähriger Arbeit; nichts unterscheidet die moderne Kultur mehr von der einfacheren des Altertums als solches Durchtränktsein von Gegensätzen. Das Mittelalter überlieferte ein Lebensganzes, das die grundverschiedene antike und altchristliche, das künstlerische und religiöse, weltfreudige und weltfeindliche Denkweise, wenn auch nicht innerlich einte, so doch geschickt zusammenwob. Diesem Gefüge setzte die Neuzeit einen neuen Lebensdrang, ein Verlangen nach grenzenloser Entfaltung der Kraft und voller Beherrschung der Wirklichkeit entgegen, aber die nähere Ausführung dessen entzweite das Neue bald bei sich selbst: einerseits wollte das Seelenleben mit seinem Denken, andererseits die Natur mit ihrem Mechanismus Welt und Leben beherrschen (Intellektualismus und Naturalismus). Alle solche Gegensätze läßt das 19. Jahrhundert mit seiner geschichtlichen Bildung und seiner grüblerischen Reflexion in voller Klarheit sehen und mit voller Stärke empfinden, es fordert eine schärfere Scheidung der verschlungenen Gedankenmassen, es verbietet ihnen immer strenger ein friedliches Zusammengehen. Dazu ist das 19. Jahrhundert selbst voll großer Wandlungen und Gegensätze, deren einzelne Phasen auch bei äußerer Zurückdrängung uns innerlich nahe bleiben und nach widerstreitenden Richtungen ziehen: die künstlerische Geisteskultur unserer

klassischen Literaturepoche, ein kraftvoller und selbstbewußter Realismus, ein Rückschlag gegen diesen Realismus in einem Subjektivismus seelischen Fürsichseins, schwebender Stimmung. So tragen wir zahllose Gegensätze alter und neuer Herkunft in uns, wir müßten Riesenkraft besitzen, um ihrer vollauf Herr zu werden.

Diese Kraft aber fehlt uns heute, und so erfahren wir alle Mißstände, die das Bewältigtwerden des Menschen von seinen eignen Werken, das Unterliegen unter die Zerstreutheit des Daseins mit sich bringt. Keine festen Ziele beherrschen das Streben, keine einfachen Gedanken entwinden sich dem Chaos und befreien von seinen Wirren und Zweifeln. Vielmehr bewältigen uns die verschiedenartigen Bewegungen und zerreiben das Leben unter ihren Widersprüchen. So treiben wir unsicher auf den Wogen der Zeit einher, wehrlos gegen alles, was mit gespanntem Selbstbewußtsein und kecker Behauptung an uns kommt, wehrlos auch gegen die eigenen Launen und Leidenschaften, ein Spiel von Wind und Welle.

Dazu kam der Weltkrieg mit seiner Zerreißung der Menschheit, es kamen weiter die ungeheuren wirtschaftlichen Gegensätze und Umwälzungen, der Gesamtstand der Menschheit ist nunmehr zu einem schweren Problem geworden, wir suchen und suchen, aber wir finden nicht ein vollgenügendes Ziel. Auch vorher befriedigte uns die überkommene Lage wenig, aber wir empfanden nicht deutlich, in welche Mißstände sie uns verstrickte, es war ein schleichendes Übel, an dem wir litten. Nun aber ist die Erkrankung in eine akute Krise eingetreten, das bisherige Gleichgewicht der Kräfte ist zerstört, nun bedarf es notwendig einer Zusammenfassung aller Kräfte, damit wir genesen, nun bedarf es auch einer durchgreifenden Klärung, wenn die Menschheit jenen ungeheuren Gefahren gewachsen werden soll. Zu jener Klärung kann aber auch die Philosophie wesentliches beitragen; sie soll uns nicht bloß zu Lebensanschauungen, sondern zu Lebensgestaltungen verhelfen, auch muß sie dazu beitragen, daß mehr Gehalt in unser Leben komme und eine Erhöhung unseres im Augenblick kläglichen Standes gewonnen wird.

Diese Gesamtlage wird namentlich dadurch gespannt, daß die Wandlungen, die wir erfahren, schließlich in eine Frage zusammengehen und uns vor ein einziges Entweder-Oder stellen, das keine Verschleierung duldet und den ganzen Menschen zur Entscheidung zwingt. Das stille, aber unablässige und unwiderstehliche Wirken

der modernen Arbeit hat an der überkommenen Lebensführung nicht nur alle einzelnen Punkte verändert, es hat sie als Ganzes untergraben und unhaltbar gemacht. Die ältere Denkweise behandelte, offen oder versteckt, gröber oder feiner, mehr sinnlich oder mehr geistig, den Menschen als das Maß und den Mittelpunkt des Alls, sie verwandelte die Wirklichkeit in ein Reich menschenartiger Größen und machte das Wohl des Menschen zum Ziele alles Geschehens. Diesen Anthropismus hat das Ganze der modernen Arbeit bis zum Grunde zerstört; nicht nur die unermeßliche Erweiterung der äußeren Welt, auch die Aufdeckung innerer Notwendigkeiten und sachlicher Zusammenhänge im eigenen Bereich der Menschheit, ein weites Hinauswachsen des geistigen Schaffens über das bloße Subjekt machen jenes Sicheinspinnen in das Menschliche zu einer unerträglichen Enge, sie erwecken zugleich ein starkes Verlangen nach einem weiteren, freieren, gehaltvolleren Sein, einen Durst nach einem Leben mit der Unendlichkeit und der Wahrheit des Alls. Diese Wandlungen treten immer mehr auch in das Bewußtsein der Menschheit und verlangen stürmisch ihr Recht.

Aber aus dem Nein entspringt dabei keineswegs ein rasches Ja, und der Erschütterung entspricht nicht eine Befestigung. Denn die neue Lage eröffnet zwei Möglichkeiten, die, als schroffe Gegensätze, keine Ausgleichung dulden. Bedeutet jene weltgeschichtliche Bewegung gegen das Bloßmenschliche, daß der Mensch sich nur als ein Naturwesen zu verstehen und all sein Sinnen und Handeln dem Rahmen der Natur einzufügen habe? Dann wäre alles, was ihn unterscheidet und abhebt, als ein Wahn zu entfernen, alle Größen und Güter unseres Lebens müßten ihr Gesetz und ihre Gestalt von der Natur empfangen. Oder besagt jene Bewegung, daß innerhalb des Menschen selbst eine neue Welt, eine überlegene Welt emporsteigt und ihn wie über die Natur so auch über sich selbst hinaushebt? Beginnt mit ihm eine neue Stufe der Wirklichkeit, eröffnet sich in seinem Seelenleben eine neue Welt? Dann würde zur Hauptsache die Ergreifung und Ausbildung dieser Welt, dann müßte der Mensch vor allem hier sich befestigen und all sein Sinnen und Streben nicht sowohl rückwärts als vorwärts richten. So ist er entweder weniger oder mehr, als die Gegenwart ihn einzuschätzen pflegt; je nach der Entscheidung für dieses oder jenes muß aber das Leben sich vom Größten bis zum Kleinsten verschieden gestalten. Aber so unerläßlich die hier gebotene Entscheidung ist, der Mangel an Einheitsstreben läßt die

Zeit unsicher zögern und schwanken, nach wechselnden Eindrücken neigt sie bald hierher bald dorthin; indem sie das eine billigt, will sie zugleich von dem anderen nicht lassen; so bejaht sie hier, was sie dort verneint, so setzt sie an keiner Stelle ihr ganzes Wollen und Wesen ein. Oft genug ist diese Lage geschildert worden, ihr rascher Wechsel der Strömungen und Stimmungen, ihr Mangel an Logik, wie ihn sowohl die Unempfindlichkeit auch für die härtesten Widersprüche, als die Schwäche des Durchdenkens, des Verfolgens der Behauptungen in ihre Voraussetzungen wie ihre Konsequenzen zeigt. In allem diesen droht ein rasches Sinken des Lebensstandes, ja eine innere Verarmung, das aber inmitten staunenswerter Fortschritte an der Außenseite, inmitten nie gesehener, nie geahnter Virtuosität von technischen Leistungen, inmitten überströmenden Reichtums von äußeren Erfolgen.

Augenscheinlich befinden wir uns in einer geistigen Krise, die uns zu übermannen droht. Aber diese Krise ist nicht der Bosheit oder der Zweifelsucht Einzelner, sondern sie ist dem Ganzen der weltgeschichtlichen Lage entsprungen. Sollten wir nicht hoffen dürfen, daß die Notwendigkeit, welche eine solche Krise erzeugte, auch irgendwelche Mittel und Hilfen gewährt, die über sie hinausführen könnten?

In Wahrheit fehlt es nicht an Widerständen und Gegenwirkungen gegen jene chaotische Lage, an Versuchen, ihr eine einheitliche Lebensgestaltung, ein einheitliches Weltbild entgegenzusetzen; leider bleiben aber diese Versuche meist unter dem Einfluß dessen, das sie überwinden möchten. Die Zeit des selbstbewußten Spezialismus, der die Arbeit an der Breite der Dinge alle Sorge um das Ganze vergessen ließ, hat ihren Gipfel überschritten. Aber das Streben zur Einheit gestaltet sich zunächst meist so, daß die einzelnen Lebens- und Wissensgebiete die Sache an sich reißen und das Gesamtbild nach ihren besonderen Eindrücken, Erfahrungen, Zwecken gestalten. Mehr als es sonst geschah, erzeugen sie innerhalb ihres besonderen Kreises eine eigentümliche Gedankenwelt, dringen damit kühn über die Grenzen jenes Kreises vor und möchten die ganze Wirklichkeit unterwerfen. Ihre besonderen Aufgaben werden allen übrigen vorangestellt, ihre Begriffe, Maßstäbe, Methoden sollen schlechtweg gelten, ihr Gebiet wird ihnen zum Kern der ganzen Wirklichkeit. So bildet sich die Religion, so oft auch die Kunst, ihre eigene Welt, so erweitern

sich auf intellektuellem Gebiet namentlich oft die Naturwissenschaften zu einer allumfassenden Philosophie. Das tat zunächst die Zoologie unter dem Einfluß des Darwinismus, das sehen wir aber auch von einzelnen Physikern, Physiologen usw. unternommen; die Verquickung der philosophischen Behauptung mit tüchtiger Forschungsarbeit läßt dabei leicht das Gefährliche des Wagnisses kaum empfinden. Jetzt ist es namentlich das wirtschaftliche Gebiet, das den ganzen Lebensbereich unter seine Macht bringen möchte.

So entstehen eigentümliche Durchblicke, Teilweltbilder, deren sinnliche Nähe und leichte Faßlichkeit die Geister gewinnt und ein Stück Weges mit sich fortreißt. Jedoch immer nur ein Stück. Denn schließlich leistet die Wahrheit der Dinge Widerstand und zersprengt das aufgedrängte, viel zu knappe Maß; sie tut das um so eher, als die verschiedenen Ansprüche hart zusammenstoßen und sich ihr Recht gegenseitig bestreiten. Nun wird offenbar, daß sich nicht wohl vom Teil zum Ganzen bauen läßt, und daß die Teilwahrheiten mit der Überspannung zur Gesamtwahrheit sich in Irrung verkehren. Soweit aber jene Sonderbewegungen sich behaupten, einander hemmen und durchkreuzen, steigern sie die Verwirrung, die sie bekämpfen möchten; es entzweit uns heute kaum etwas so sehr als solches unzulängliche Streben nach Einheit. Der Monismus mit seiner Flachheit liegt hinter uns, aber die Sehnsucht nach mehr Einheit will uns nicht verlassen.

Aber so unzulänglich jene Versuche sind, sie bleiben wertvoll durch ihre Lehren. Namentlich zeigt ihr Scheitern, daß von den einzelnen Punkten her sich nichts ausrichten läßt, daß es daher eine der Zerstreuung überlegene Einheit zu suchen gilt; ohne eine Erhebung über das Ganze der Zeit und den Gewinn eines neuen Standorts gibt es keine Hoffnung, die Krise zu überwinden. Aber warum sollte jenes unmöglich sein? Das Neue, das wir suchen, braucht nicht plötzlich einzutreten, vielleicht besaßen wir es schon lange, nur war es uns nicht mit genügender Klarheit und Kraft gegenwärtig. So müßten wir es nur in den Vordergrund bringen und erwägen, wie die Lage sich damit verändert, prüfen vornehmlich, ob wir damit gegenüber den Wirren der Zeit einen festen Anhaltspunkt und eine sichere Richtung gewinnen. Immer wieder kommen Zeiten, wo der Fortgang des Lebens stockt, und es uns damit zur Selbstbesinnung treibt; eine solche Zeit ist jetzt offenbar gekommen.

Bei solcher Lage hat jeder, der den Notstand durchschaut, nach

bestem Vermögen für die notwendige Klärung und Vertiefung zu wirken. Der Weg, den unser Werk einschlagen soll, hat namentlich drei Hauptzüge:

1. Unsern nächsten Vorwurf sollen die der Zeit eigentümlichen Hauptbewegungen, die geistigen Strömungen, bilden, wie es in Kürze heißen mag. Wir sprechen von solchen und nicht von Begriffen oder Ideen, um von Anfang an die Meinung fernzuhalten, als ob es sich an erster Stelle um bloß intellektuelle Vorgänge handle und bei diesen die Entscheidung liege. Mag sich äußerlich der Streit vorwiegend auf intellektuellem Gebiet abspielen, dahinter stehen Lebensbewegungen aus dem Ganzen, dahinter steht eine eigentümliche Absteckung der Wirklichkeit, eine eigentümliche Gestaltung des Lebens; inmitten vielfachen Streites und durch verschiedene Probleme hindurch kann bei diesen Bewegungen der Zeit eine Gemeinschaft walten; so ist ihre Heraushebung besonders geeignet, zu einem Gesamtbilde der Zeit zu verhelfen und ihre Eigentümlichkeit klar erkennen zu lassen. Das Ausgehen von der Vielheit der Strömungen hat aber den Vorteil, die Behauptungen und Probleme der Zeit anschaulich zu zeigen; es hat den weiteren Vorteil, die Erörterung rasch an den Punkt zu führen, wo eine sachliche Notwendigkeit hervorbricht und unserem Denken Wege zeigt. Die Untersuchung wird erweisen, daß wir überall auf verwandte Fragen kommen, ja daß ein einziges Hauptproblem alle Mannigfaltigkeit durchdringt, daß daher an jeder Stelle auch um das Ganze gekämpft wird. Der eignen Behauptung vom Ganzen aber dürfen wir uns um so sicherer fühlen, je mehr die Erfahrungen und Forderungen der einzelnen Punkte zu ihr treiben und sie als die einzige Möglichkeit einer Lösung zeigen.

2. Was wir aber näher bei den einzelnen Strömungen ermitteln und worauf wir sie prüfen wollen, das ist der von ihnen behauptete oder doch in ihnen enthaltene Lebensprozeß; namentlich soll uns die Frage beschäftigen, ob dieser Lebensprozeß innerhalb der Natur verbleibt, oder ob zu einer ihr überlegenen Wirklichkeit treibt. Ein gewisser Tatbestand des Geisteslebens pflegt, wenn auch oft unbewußt, von jedem anerkannt zu werden; wie viel aber in ihm liegt, und was er über die nächste Erscheinung hinaus verlangt, welche Voraussetzungen und Bedingungen er in sich trägt, das bleibt meist unaufgeklärt. Wie die Bewegungen der Zeit das Ganze des Lebens zeigen, und was sie zu seiner Förderung leisten, darauf vornehmlich

sei unser Augenmerk gerichtet. So halte uns nicht die Breite der Leistungen fest, sondern wir wollen rasch zu dem sie beherrschenden Leben streben, wir hoffen damit am ehesten an den Punkt zu gelangen, wo die Fragen jedem Einzelnen zum eignen Erlebnis werden, wo er am ehesten eigene Erfahrungen machen und eine eigne Entscheidung treffen kann.

3. Wo der geistige Gehalt der Zeit den Ausgangs- wie den Endpunkt bildet, da empfiehlt sich ein Heranziehen der geschichtlichen Betrachtung zur Unterstützung der philosophischen Arbeit. Jene Betrachtung helfe zunächst dazu, die geistige Art der Gegenwart durch Aufdeckung ihres Werdens und ihrer Zusammenhänge heller zu beleuchten und deutlicher abzugrenzen. Für die Fassung und Schätzung dessen, was die Zeit beherrscht, hängt viel daran, ob wir in ihm eine vorübergehende Woge oder einen bleibenden Lebensstrom erkennen, ob das heutige Erlebnis schon öfter erlebt ward und einem wiederkehrenden Rhythmus angehört, oder ob in ihm etwas völlig Neues und Eigenartiges aufsteigt, auch ob es mehr eine Wirkung oder eine Gegenwirkung, mehr einen Vorstoß oder einen Rückschlag bedeutet. Diese geschichtliche Betrachtung hat bei den verschiedenen Punkten verschieden weit in die Vergangenheit zurückzugreifen. Oft müssen wir die Hauptphasen der Bewegung durch das Ganze der europäischen Kulturentwicklung verfolgen, an anderen Stellen mag die nächstvorangehende Epoche zur Aufklärung der Gegenwart genügen.

Solche hellere Beleuchtung des Tatbestandes an der Hand der Geschichte mag eine selbständige Untersuchung vorbereiten, wenn anders ein Ding in seiner Eigentümlichkeit sehen zugleich seine Grenzen sehen und ein Problem in ihm erkennen heißt.

So wird es am ehesten gelingen, die Selbstverständlichkeit zu zerstören, mit der sich die Bestrebungen einer Zeit zu geben pflegen, und zugleich von dem Dogmatismus zu befreien, der solchem Auftreten innewohnt. Es gilt demgegenüber eine Selbständigkeit und eine Ruhe des Urteils zu gewinnen, die über der Größe der Zeit nicht die Grenze, aber auch über der Grenze nicht die Größe aus dem Auge verliert. Je mehr es gelingt, in der Mannigfaltigkeit und dem scheinbaren Durcheinander der Bewegungen durchgehende Züge, einfache Grundlinien aufzudecken, desto mehr dürfen wir hoffen, den Wahrheitsgehalt der Zeit, ihre inneren Notwendigkeiten von der Zu-

tat menschlicher Irrung und Leidenschaft zu befreien, zugleich aber Anhaltspunkte für das eigne Streben zu gewinnen. Verstehen heißt nicht billigen, aber ein Urteil ohne ein Verstehen hat geringen Wert.

Endlich sei hinzugefügt, daß, wie in den früheren Auflagen des Buches, so auch in dieser die Bezeichnungen der Hauptbegriffe sorgfältig beachtet werden sollen. Ihr schwankender Gebrauch trägt manche Schuld an der Verwirrung der Gegenwart. Indem oft bei demselben Ausdruck engere und weitere, laxere und strengere Fassungen durcheinanderlaufen, erschleichen leicht Behauptungen mehr Gewißheit und mehr Gehalt, als ihnen zukommt; auch daß nicht selten dasselbe Wort weit abweichende Bedeutungen hat, verdunkelt leicht den Anblick der Sache und versteckt den Punkt der Entscheidung. Zu allen Zeiten decken die Ausdrücke und die Begriffe sich nur annähernd, sie decken sich am wenigsten in Zeiten großer Wandlungen, eine solche Zeit aber ist die Gegenwart.

A. Zum Grundbegriff des Geisteslebens.

1. Subjektiv — Objektiv.

a) Geschichtliches.

Das Verhältnis von Subjekt und Objekt steht heute im Mittelpunkte der Arbeit und des Streites; je nach dem Vorwiegen des einen oder des anderen verschieben sich die Bilder vom Leben, die Begriffe von der Wirklichkeit, die Fassungen der Wahrheit; hieran hängt es, ob die Hauptbewegung des Lebens vom Menschen zur Welt oder von der Welt zum Menschen geht. Wie in dies Problem alle übrigen Probleme münden, so enthält sein heutiger Stand die Wirkungen der gesamten Geschichte; daher müssen ihre Hauptphasen seiner Behandlung gegenwärtig sein. Diese Phasen zeigen die vornehmlichsten Möglichkeiten der Lösung, sie zeigen zugleich einen Fortschritt, der das Streben in eine eigentümliche Richtung drängt.

Eigentümliche Verwicklungen der Sache verrät schon die merkwürdige Geschichte der Ausdrücke subjektiv und objektiv; sie haben im Lauf der Jahrhunderte ihre Bedeutung vertauscht. Bei Duns Scotus († 1308), der zuerst sie als Kunstausdrücke einander gegenüberstellte, „hieß subjectivum dasjenige, was sich auf das Subjekt der Urteile, also auf die konkreten Gegenstände des Denkens bezieht; hingegen objectivum jenes, was im bloßen obicere, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiemit auf Rechnung des Vorstellenden fällt“ (s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, III. 208). In diesem Sinne gehen die Ausdrücke bei den Philosophen bis in das 17. und 18. Jahrhundert, doch bildet das Gegenstück des gebräuchlicheren objektive öfter formaliter oder auch realiter.[1] Auch erscheint gegen das Ende der

[1] In den Erörterungen zwischen Descartes und Gassendi findet sich subjective = formaliter in se ipsis, objective = idealiter in intellectu. Bayle unterscheidet (oeuv. div. 1727, III. 334 a) objectivement dans notre esprit

Scholastik bei objectivus schon ein Schwanken, das die Wendung zum neueren Sprachgebrauch vorbereitet.[1]

Die völlige Umkehrung der Bedeutung erfolgte aber erst beim Übergang in die deutsche Sprache, und zwar innerhalb der Wolffischen Schule, so z. B. bei A. F. Müller (Einleitung in die philosophische Wissenschaft, 1733), Baumgarten und Gottsched. Doch bleiben die Ausdrücke (man sagt übrigens „subjektivisch" und „objektivisch") zunächst an die Schule gebunden. So erscheinen sie z. B. noch in dem Streit zwischen Lessing und Goetze als Kunstausdrücke; erst die Kantische Philosophie hat sie dem allgemeinen Sprachgebrauch zugeführt, in dem sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen breiten Raum erlangen. Von Deutschland aus ist die neue Bedeutung zu den anderen Völkern gewandert und von ihnen zunächst oft als fremdartig empfunden worden.[2]

Der heutige Sprachgebrauch ist bei allem Unterschied vom älteren voller Schwankung und Unsicherheit. „Subjektiv" bezeichnet zunächst das, was der bloßen Vorstellung des Individuums angehört, nicht selten aber auch, namentlich bei Naturforschern, alles, was im denkenden und fühlenden Wesen vorgeht, worin die Gefahr liegt, dies ganze Gebiet als etwas Minderwirkliches und für das Weltbild Gleichgültiges zu behandeln; auch heißt subjektiv oft alles, was den gegebenen Tatbestand überschreitet und ihn weiterzubilden versucht.

---

und réellement hors de notre esprit, und noch bei Berkeley heißt es (Ausgabe von Fraser II. 477): „Natural phaenomena are only natural appearances. They are, thereforce, such as we see and perceive them. Their real and objective nature are, thereforce, the same."

[1] So heißt es z. B. in Chauvins lexicon rationale (1692) unter certitudo: objectiva nonnullis est ipsa necessitas objecti, seu propositio necessaria objectiva. Aliis autem nihil aliud est quam denominatio quae sumitur ab actu intellectus per quem objectum repraesentatur. Goclen (lex. philos. 1613) nimmt ratio objectiva = res ipsa quatenus definitoni respondet.

[2] Die alte Bedeutung ist noch immer nicht ganz verschwunden, es trat für sie kein geringerer als Renouvier ein, er sagt (s. Bulletin de la société française de Philosophie, Vocabulaire philosophique, fasc. 15, p. 229): L'appellerai objectif ce qui s'offre comme objet, c'est-à-dire vient representativement dans la connaissance; et j'appellerai subjectif ce qui est de la nature du sujet, soit d'un représenté quelconque en tant que la connaissance y envisage quelque chose de distinct de son acte propre et de supposé donné de quelque manière hors d'elle, sans elle.

„Objektiv" leidet namentlich an der Zweideutigkeit, das Gegenständliche bald aller seelischen Betätigung entgegenzusetzen, bald es innerhalb ihrer zu suchen. Gegenständlich wollte Goethe, gegenständlich will auch der moderne Naturalismus sein.

In der Sache handelt es sich um das Verhältnis des Menschen und seines Gedankenkreises zur Welt, der er angehört. Soweit das Denken selbständig wird, stellt es sich der Welt gegenüber, aber zugleich behält es sie im Auge und befaßt sich unablässig mit ihr; so erzeugt die Scheidung selbst das Verlangen, sie wieder zu überwinden, das Geschiedene zusammenzubringen und zusammenzuhalten. Diese Aufgabe scheint sich aber im Lauf der Zeit immer mehr zu verwickeln. Das Problem hat schon das griechische Altertum stark empfunden, aber es hat sich mit ihm leichter abgefunden, als uns Späteren möglich ist. Die Lösung der klassischen Zeit ist am meisten zu geschichtlicher Wirkung gelangt; was dabei die leitenden Denker, ein Plato und ein Aristoteles, an Lehren entwickeln, das überzeugt vornehmlich dadurch, daß es ein Ganzes der Lebensführung hinter sich hat. Diese altgriechische Lebensführung ist eigentümlich und stark darin, das naive Verhältnis des Menschen zur Natur ohne einen schroffen Bruch ins Geistige zu heben und zugleich zu veredeln, den Menschen in die Welt hineinzusehen, aber aus der Spiegelung ihn geläutert zu sich selbst zurückzuführen. Mensch und Welt, Inneres und Äußeres, haben die anfängliche Vermengung überwunden, aber sie sind noch nicht so schroff geschieden, um sich nicht durch geistige Arbeit rasch wieder zusammenzufinden. Denn beides scheint einander wesensverwandt und aufeinander angewiesen, jedwedes bedarf zu seiner eigenen Vollendung der Ergänzung durch das Gegenstück: die von innerem Leben erfüllte Natur erreicht ihre Höhe in der Aneignung durch den Menschen; was aber in diesem an Kräften schlummert, das weckt zu vollem Leben erst die Berührung mit der Welt um ihn. Die volle Einigung, wie Anschauung und Liebe sie bieten, führt das Leben auf die Höhe und zur Seligkeit geistigen Schaffens. Eine solche Überzeugung kann unbedenklich die Wahrheit als eine Übereinstimmung unseres Denkens mit dem Gegenstande (adaequatio intellectus et rei) fassen.

Diese Fassung entspricht aber einem Stand des Lebens, wo die Natur noch seelischer und der Mensch noch natürlicher dünkte, wo weder jene eine volle Selbständigkeit in eigentümlichen Kräften und Ordnungen gewonnen, noch das Innenleben sich eine eigne Welt

geschaffen hatte. So gewiß die größere Nähe und die fruchtbare Wechselwirkung beider Seiten eine großgesinnte, lebensfrohe, künstlerische Kultur hat bilden helfen, jene Bindung des Geisteslebens an das naive Weltbild war für die Dauer unhaltbar.

So hat schon das spätere Altertum in der Stoa und im Neuplatonismus neue Wege versucht, stärker aber als diese hat auf die Neuzeit jene ältere Art gewirkt, da sie eine nicht unbedeutende Nachblüte in der mittelalterlichen Scholastik fand und durch diese der Neuzeit zugeführt wurde; namentlich in Auseinandersetzung mit ihr hat diese ihre Eigentümlichkeit gefunden.

Es erscheint aber die neue Art zunächst in einer kräftigeren Entfaltung des Subjektes, einer trotzigen Losreißung von der Umgebung, einem kühnen Versuch, vom Menschen und seinem Denken her die Welt und das Leben zu gestalten, statt aus der Welt zu empfangen und sich ihr einzufügen. Stärker als je hat die Wissenschaft den Anblick der Dinge verändert; indem sie alles ihrer Prüfung unterwirft, ausscheidet, was diese nicht besteht, das Anerkannte aber heller durchleuchtet und enger zusammenschließt, wird das ganze Leben in das Element des Gedankens getaucht und ins Gedankenhafte, Begriffliche, Ideelle gehoben. Das Innere besinnt sich auf seine Einheit und bildet einen eigenen Kreis, die Außenwelt weicht davor zurück, befestigt sich bei sich selbst und verliert alles innere Leben; auch verliert sie alle bunte Farbe, indem alle Fülle der sinnlichen Eigenschaften aus einem eigenen Besitz der Dinge zu einem bloßen Gewande wird, womit die Seele sie umkleidet. Als ein Reich von leblosen Massen und Bewegungen wird nunmehr die Natur der Seele innerlich fremd; die Seele aber, als auf sich selbst gestellt und mit ihrer Denkkraft der Unendlichkeit gewachsen, fühlt sich ihr weit überlegen.

Das ist ein Hauptstück, vielleicht das Hauptstück des Lebens der Neuzeit, nicht aber ist es das Ganze dieses Lebens. Denn unverkennbar hat die Neuzeit neben dem Drange zur Steigerung des Subjektes auch den entgegengesetzten Zug, von der Kleinheit des Menschen zur Größe der umgebenden Welt zu flüchten, gegenüber dem wirren Getriebe und der dumpfen Enge des menschlichen Kreises ein weiteres, reicheres, reineres Leben aus dem unermeßlichen All zu schöpfen. So ein Trieb zum Objekt, ein Streben, sich in sein Wesen zu versenken, seinen Gehalt ungetrübt in sich aufzunehmen. Hier wird von der Mitteilung der Dinge, der Erfahrung, alles Heil erwartet; der Mensch

darf seine Art der Welt nicht aufdrängen, er hat sich ihr dienstwillig einzufügen, um seinem Leben Wahrheit zu geben. Selbst die Verstärkung des Subjekts unterstützt diese Wendung. Denn indem das Subjekt bei kräftigerer Konzentration auf sich selbst alle den Dingen geliehenen Eigenschaften zurückfordert und damit der überlieferten Vermenschlichung des Weltbildes ein Ende bereitet, kann die Welt der Dinge ihre eigene Natur zu voller Reinheit entfalten, ihre Mannigfaltigkeit enger verbinden und fester zu einem Ganzen verketten; jetzt erst, nachdem jener trübende Schleier gefallen, erlangt die Natur eine volle Selbständigkeit und wird sie ein Reich lückenloser Zusammenhänge wie unverbrüchlicher Gesetze. Das alles entwickelt sich zunächst neben dem Menschen; aber schließlich muß es auch ihn ergreifen, ihn umklammern, ihn ganz und gar zu unterwerfen suchen. Von hier aus erscheint mehr und mehr alles Fürsichsein des Subjekts als ein leerer Wahn, es soll das Leben sich nunmehr gänzlich an die Dinge schmiegen und lediglich ihren Geboten folgen. So ein enger Zusammenschluß des Menschen mit der Umgebung, ein neuer Lebenstypus unter der Vorherrschaft des Objekts.

Demnach ist es nicht eine einzige, sondern es sind zwei Bewegungen, welche die Neuzeit durchdringen und auf ihrem Boden ein gleiches Recht behaupten. So ist sie innerlich bei sich selbst entzweit, und ihr Leben enthält von Haus aus eine starke Spannung und Unsicherheit. Diesen Doppelcharakter der Neuzeit werden auch die meisten der von uns behandelten Probleme zeigen. Solcher Zwiespalt stellt der geistigen Arbeit eine schwere, aber unabweisbare Aufgabe; nicht aus der gegebenen Lage heraus, sondern nur durch ihre Umbildung, nur durch Aufdeckung eines neuen Grundgefüges der Wirklichkeit ist eine überlegene Einheit und zugleich volle Wahrheit zu hoffen.

Daher war es kein bloßer Eigensinn der Spekulation, es war eine innere Notwendigkeit, welche große Forscher auf neue Bahnen trieb und sie eine vom Denken getragene Wirklichkeit dem nächsten Lebens- und Weltbild entgegenstellen hieß. Von diesen Versuchen sind als Ausdrücke eines neuen Lebenstypus besonders wichtig die von Spinoza und Kant; zur Überwindung jenes Gegensatzes verstärkt jener das Objekt, dieser das Subjekt, jenem dringt das Objekt in das Subjekt, diesem das Subjekt in das Objekt vor. Spinoza verbindet den Menschen und die Welt durch die Aufdeckung einer Weltkraft im

Menschen und ihre scharfe Abhebung von aller bloßmenschlichen Art; diese Weltkraft ist das von aller Bindung an die sinnliche Umgebung befreite, lediglich auf sich selbst gestellte und von seiner eigenen Notwendigkeit getriebene Denken, wie z. B. die Mathematik es zeigt, das Kleinmenschliche dagegen besteht in dem bloßsubjektiven Fürsichsein mit seinen Affekten und Zwecken. Die Wendung von seiner Enge und Befangenheit zur Klarheit und Weite des Denkens eröffnet dem Menschen ein Leben aus dem All; denn wie das Denken in einem alle Dinge umfassenden Allleben gegründet ist, so gewinnt es in seiner Bewegung die volle Wahrheit der Dinge und teilt unmittelbar ihre Ewigkeit und Unendlichkeit. Die Seele des Lebens und die Erlöserin von allen Nöten wird damit die Wissenschaft, die sich in ihrer Vollendung zu religiöser und künstlerischer Kontemplation gestaltet. So waren es vor allem künstlerische und kontemplative Seelen, welche dieser Lebenstypus mit seiner herben und stillen Größe anzog; aber weit über den Kreis der näheren Anhänger hinaus wirkte diese Denkart durch das Scheiden von Kosmischem und Kleinmenschlichem innerhalb des Menschen selbst, durch die gründliche Bekämpfung des Anthropismus des Denkens nicht nur, sondern auch der Gesinnung, der im Mittelalter viel Boden gewonnen hatte. Die Kleinheit des gewöhnlichen Glückverlangens und die Enge des landläufigen Vorstellungskreises werden jetzt deutlich empfunden; einmal empfunden und als unzulänglich befunden, erlangen sie nun und nimmer wieder die alte Selbstverständlichkeit.

Das aber läßt sich fragen, ob unser geistiges Leben gänzlich in Denken aufgeht, ob nicht die Wendung vom Schein der Sinne zur Wahrheit des Denkens selbst eine Tat des ganzen Menschen fordert, die dem bloßen Denken überlegen ist. Auch die Voraussetzung dieser Lösung: das Zusammenstimmen unseres Denkens mit der Welt um uns, das Umfangensein beider von einem einzigen Leben des Alls, ist keineswegs zweifellos; ein Zweifel am Weltcharakter unseres Denkens zerstört aber sofort die Sicherheit des hier gebotenen Lebens.

Dieses Bedenken wirkte auch bei Kant, als er einen gerade entgegengesetzten Weg einschlug. Denn bei ihm weicht die Welt der Dinge in eine unzugängliche Ferne zurück, und es fällt alle Möglichkeit, einer Übereinstimmung mit ihnen gewiß zu werden. Soll also irgendwelche Wahrheit für uns bestehen bleiben, so ist sie innerhalb des Subjektes selbst, nicht in einem Verhältnis zum Objekt zu suchen.

Das bedeutet ein entschiedenes Nein, aber von diesem Nein findet Kant den Weg zu einem Ja, indem er innerhalb unseres Lebenskreises umfassende Gesamtleistungen aufzeigt, vornehmlich die Bildung einer wissenschaftlichen Erfahrung und die eines Reichs des sittlichen Handelns. Was immer an diesen Leistungen geistiger Art ist, das wird vom Subjekt geliefert; zugleich aber muß dieses der herkömmlichen Fassung entwachsen. Es ist nun nicht sowohl Einzelpunkt, individuelles Dasein, als geistige Struktur, geistiges Gewebe; was es als solches an Tätigkeit erzeugt, das gilt über die Einzelnen hinaus für alle zusammen; so entsteht eine neue Art von Objektivität,[1] als der Allgemeingültigkeit, und ein neuer Begriff der Wahrheit. Sein näherer Inhalt hängt an der Beschaffenheit und der Bedeutung der weltaufbauenden Tätigkeit, theoretische und praktische Vernunft gehen dabei weit auseinander. Alle menschliche Erkenntnis bleibt nach Kant an eine undurchsichtige Welt gebunden; die Gedankenwelt, die wir auf ihre Anregung hin entwickeln, gilt daher nur für uns selbst und unseren Vorstellungskreis, unser Weltbild reicht nicht über uns hinaus, nicht nur die Formen der sinnlichen Anschauung, auch die des Denkens sind und bleiben bloßmenschlicher Art. Anders auf praktischem Gebiet. Hier erlangt das Tun des Menschen eine volle Ursprünglichkeit, hier vermag es daher aus sich selbst eine Welt zu schaffen; hier, wo das Unterscheidende in der Unterordnung aller menschlichen Besonderheit unter allgemeine Normen liegt, ist die Wahrheit nicht bloßmenschlicher, sondern absoluter Art. Der Mensch steht hier unmittelbar in den tiefsten Gründen der Dinge, als moralisches Wesen wächst das Subjekt bei sich selbst zum Träger einer Welt. So wird hier die Moral zu einem selbständigen Reich und zugleich zum Kern des Lebens, die Erkenntnisarbeit rückt in die Peripherie und findet ihr Hauptziel darin, die moralische Welt vor

[1] Dieser neue Begriff der Objektivität ist freilich voller Verwicklung und wurde von den Gegnern Kants hart angegriffen. So sagt z. B. Plattner, Philosophische Aphorismen I, § 699 Anmerkung: „Wenn nun aber damit bewiesen werden soll, daß unsere Erkenntnis objektive Gültigkeit hat: so übt man doch fürwahr an dem Worte Objektiv eine Gewalttätigkeit aus, die bisher in dem philosophischen Sprachgebrauche unerhört war; denn man deutet damit gerade den entgegengesetzten Begriff Subjektiv an. Wirklich hat sich Herr Schmid, der nie von seiner Liebe zur Wahrheit abweicht, in der Notwendigkeit gesehen, die Kantische Objektivität subjektive Objektivität zu nennen. Wörterb., Art. Objektiv."

Störungen zu bewahren. Es entsteht damit ein neuer Typus des Lebens in vollem Gegensatz zu dem Spinozas: dort die Ruhe der Kontemplation, hier der Aufruf zur Aktivität; dort ein Vordringen zu den Tiefen einer vorhandenen Welt, hier das Schaffen einer neuen Welt; dort die Ausgleichung aller Gegensätze in einer allumfassenden Einheit, hier eine Spaltung der Wirklichkeit und eine Verschärfung der Gegensätze. Beiden aber ist das Streben gemeinsam, unserem Leben einen Weltcharakter zu geben, den Menschen aus sich selbst herauszureißen und ihm letzte Tiefen zu eröffnen.

Eine Erörterung des Kantischen Denk- und Lebenstypus bleibe der Betrachtung der Gegenwart vorbehalten, die ihn zu frischem Leben erweckt hat. Die unmittelbaren Nachfolger nahmen, als Söhne einer Zeit von starkem und freudigem Lebensgefühl, schweren Anstoß an dem Belassen eines Dinges an sich und der Begrenzung des menschlichen Vermögens, die daraus hervorgeht. Mit dem Ding an sich fiel die Scheidung von theoretischer und praktischer Vernunft, und es stand nichts mehr im Wege, das Leben in einen einzigen Zusammenhang zu verwandeln. So wurde kühnen Mutes unternommen, alle Wirklichkeit aus unserer geistigen Tätigkeit, im besonderen aus dem mit eigner Bewegung ausgestatteten Denken, hervorzubringen. Das Denken, so hatte schon Plotin gezeigt, vermag im eigenen Kreise den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu überwinden, indem es sich gegen sich selber kehrt, das Denken selbst zum Vorwurf des Denkens erhebt. Das brauchte nur mit voller Klarheit entwickelt, vom Individuum abgelöst und dem Ganzen der weltgeschichtlichen Arbeit zugeführt zu werden, und es entstand das Hegelsche System, das die ganze Wirklichkeit in eine Selbstentwicklung des Denkens verwandelt, die Wahrheit als ein Selbstbewußtwerden des Geistes versteht und den Menschen an dieser absoluten Wahrheit vollauf teilnehmen läßt. Zugleich muß er auf alle Eigenwilligkeit subjektiven Meinens verzichten und lediglich den Notwendigkeiten des Denkprozesses folgen.

Dies Unternehmen ergriff nicht nur wie ein brausender Sturm seine eigene Zeit, mit seinem Flüssigmachen aller Größen und seinem Zusammenschweißen aller Mannigfaltigkeit hat es sich tief in den Bestand des Geisteslebens eingegraben. Aber auch ein Rückschlag konnte nicht fehlen, sobald jener kühne Aufschwung nachließ, und die Leistung selbst die Grenzen des Unternehmens zeigte. Unabweisbar wurde nun die Frage, ob der Prozeß nicht über sich selbst hinaus-

weist, da er als geistiger wieder erlebt sein will und es dazu eines überlegenen Punktes bedarf; unabweisbar die andere, ob die ausschließliche Verwandlung des Lebens in Denken nicht der Wirklichkeit allen Inhalt raubt und sie in ein bloßes Gewebe logischer Formen und Formeln verwandelt; unabweisbar endlich die, ob hier nicht viel zu rasch die menschliche Geistigkeit in eine absolute verwandelt wird. — Wie immer dem sein mag, das Ganze ist weniger durch eine wissenschaftliche Gegenarbeit überwunden als durch eine tatsächliche Wendung des Lebens zurückgedrängt worden. Damit betreten wir den Boden, der dem 19. Jahrhundert eigentümlich ist.

b) Das 19. Jahrhundert.

Das 19. Jahrhundert hat das Problem und den Gegensatz mehr zum Bewußtsein gebracht als irgendwelche frühere Zeit, aber für den Versuch einer Überwindung hat es wenig Neues gebracht, wie schon das stete Zurückgehen auf Kant bekundet.

Das Problem erfährt zunächst den Einfluß der Wendung von den Zielen der inneren Bildung zur Beherrschung der sichtbaren Welt durch Naturwissenschaft, Technik und politisch-soziales Wirken. Solche Richtung des Lebens heißt den Menschen den engsten Anschluß an die Dinge suchen und von der Bindung seiner Kräfte an sie alles Gelingen und alle Wahrheit erwarten, während ein davon abgelöstes Leben zu einem Schattenreich, einer leeren Einbildung sinkt. So findet das Leben seinen Kern in der mit den Gegenständen befaßten und durch ihre Natur bedingten Arbeit; diese Arbeit vollzieht eine Ablösung von den Individuen, entwickelt bei sich selbst Zusammenhänge ausgedehntester Art und macht mit ihrer unablässigen Steigerung den Menschen mehr und mehr zu ihrem Diener und Werkzeug. So zunächst in der technischen Arbeit mit ihren Fabriken, so mehr und mehr auch in den anderen Lebensgebieten. Je mehr überall das Sinnen und Streben sich auf gemeinsame und sichtbare Leistungen richtet, desto nebensächlicher wird, was in der Seele des Einzelnen vorgeht, desto gleichgültiger erscheint sein Ergehen und Befinden, desto mehr wird das Subjekt zu einem bloßen Tropfen am Eimer, zu einer Größe, die sich ohne Schaden zurückstellen und ausschalten läßt. Einen wissenschaftlichen Ausdruck findet das in der Lehre des Positivismus, soweit sie ihre Grundsätze folgerichtig durchführt, sie nicht mit andersartigen Gedankenmassen verquickt.

Dieser Zug hat noch immer eine große Macht. Aber stärker und stärker empfinden wir die Grenzen eines solchen Strebens, und immer deutlicher steigt dabei ein Gefühl der Leere auf; bekundet nicht schon das ein Wiedererwachen des Subjekts und die Unmöglichkeit alles Verzichtes auf innere Befriedigung? Ein jäher Umschlag liegt hier nahe, das Subjekt beginnt seinen Zustand als das Erste und Wichtigste zu erachten, es neigt dazu, alle Bindung nach außen abzustreifen, alles Geschehen an dem eignen Befinden zu messen, schließlich das Leben möglichst in freischwebende Stimmung zu verwandeln. So ging und geht es noch heute in breiten Wogen durch die Literatur, das künstlerische Schaffen und auch das gesellschaftliche Zusammensein. Aber um die Sache zu befriedigen und den Gegner zu überwinden, dazu hat diese Bewegung viel zu wenig Gehalt. All ihr Beleben der individuellen Kräfte ergibt nicht eine zusammenhängende Innenwelt und eine gemeinsame Wahrheit; schließlich führt dieser Weg in dieselbe Leere zurück, von der er befreien wollte. Als wissenschaftlicher Vertreter dieses Subjektivismus darf am ehesten der Psychologismus gelten, der unmittelbar von der Seele des Einzelnen her eine Gedankenwelt aufbauen wollte. Zeitweise hat dies viele überwältigend fortgerissen, aber der Rückschlag ist rasch gekommen und immer deutlicher wird, daß diese schwankende Grundlage nicht zu einer Wissenschaft und einem Reich der Wahrheit führt.[1] Auch über die Wissenschaft hinaus erkennen wir mehr und mehr die Schranken des Subjektivismus. Aber da wir zugleich zum Objektivismus im geschilderten Sinne unmöglich zurückkehren können, so verbleiben wir in peinlichem Zwiespalt, und es drohen sich uns Arbeit und Seele immer mehr zu verfeinden. Ein solcher Zerfall des Lebens ist unmöglich endgültig hinzunehmen, irgendwie muß die Kluft überwunden werden.

An Bemühungen darum fehlt es nicht, am meisten verbindet die Geister ein Streben, das Subjekt von innen her so zu verstärken und zu erweitern, daß damit ein neuer Weltdurchblick und ein neues Leben gewonnen wird. Es geschieht das aber in engem, wenn auch keines-

---

[1] Die durchschlagendste Widerlegung des Psychologismus enthalten die Logischen Untersuchungen von Husserl; im besonderen wird hier überzeugend dargetan, wie tief der Psychologismus auch die Gedankenwelt solcher Forscher eingedrungen ist, die ihn grundsätzlich verwerfen.

wegs völligem Anschluß an Kant. Ein derartiges Streben zeigt sowohl die Theologie als die Philosophie, es gestaltet sich aber hier und dort in verschiedener Weise. In der Theologie — es handelt sich hier namentlich um die von Ritschl ausgehende Bewegung — ward unternommen, die religiöse Wahrheit von der Unsicherheit der Spekulation und der Metaphysik zu befreien und sie im innersten Wesen der Seele zu begründen. Vornehmlich in der Moral, in der Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit, schien das Geistesleben ein eignes Reich zu erzeugen und damit aller übrigen Welt überlegen zu werden. Nach diesem Gedankengange bedarf das, was zur geistigen Selbstbehauptung nötig ist, keiner Bestätigung von außen her, es erweist seine Wahrheit durch sein eignes Vermögen, durch die Steigerung des ethisch-religiösen Lebens. Die nähere Entwicklung der Gedankenwelt wird hier vornehmlich durch die „Werturteile" bestimmt, die jene Beziehung zum Kern des Lebens vertreten; das moralischreligiöse Leben entwirft nach den ihm innewohnenden Notwendigkeiten ein Ganzes von Überzeugungen, das freilich keine Welterklärung sein will, und das nur in steter Zurückbeziehung auf die Grundwahrheiten jenes Lebens gilt.

Dieses Streben, dessen nähere Gestaltung recht verschiedene Färbungen hatte, war insofern gewiß in gutem Recht, als es die letzten Überzeugungen des Menschen fester und unmittelbarer begründen wollte, als das durch bloße Spekulation geschehen kann. Aber die nähere Lösung dieser Aufgabe erzeugte manche Bedenken. Als Kern des Lebens pflegt hier das Gefühl behandelt und als Grundlage des Aufbaus verwandt zu werden. „Das Gefühl ist nun einmal die geistige Funktion, in welcher das Ich bei sich selbst ist" (Ritschl, Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 142). In Wahrheit erzeugt das Gefühl aus eignem Vermögen keineswegs ein Beisichselbstsein des Lebens, es gewinnt einen Inhalt nur in weiteren Zusammenhängen. Das Gefühl bleibt in stetem Fluß und ist verschiedenartiger Deutung fähig; statt dem Leben einen Halt zu geben, muß es einen solchen erst empfangen. Es kann das aber nicht, ohne eine ihm überlegene Gedankenwelt auszubilden. Daß die Stärke eines Gefühls nicht im mindesten die Wahrheit des aus ihm entwickelten Gedankengehaltes verbürgt, das bekundet u. a. die Vielheit und der Streit der Religionen. Jede von ihnen glaubt ihres Grundgefühles genau so sicher zu sein wie die anderen, und doch gehen sie aufs weiteste auseinander. So bedarf es einer höheren Instanz, um über das Recht der widerstrei-

tenden Ansprüche zu entscheiden; diese kann nicht das Gefühl sein. Was hier an Verwicklung vorliegt, das verdunkelte und vergaß sich namentlich deshalb leicht, weil das Gefühl durch eine geschichtlich überlieferte Gedankenwelt ergänzt zu werden pflegte. Aber die Wahrheit der geschichtlichen Überlieferung bleibt erst zu erweisen, und das kann nun und nimmer vom bloßen Gefühl her geschehen; die Gefahr liegt hier nahe, die Gedankenwelt aus Gefühl und Geschichte zusammenzusetzen; aber auf diesem Gebiet ergeben zwei Hälften keineswegs schon ein Ganzes. Diese und andere Bedenken haben sich immer stärker geltend gemacht und die führende Stellung dieser Bewegung immer mehr erschüttert.

Anders gestaltet die Sache sich auf dem Gebiete der Philosophie, wo der Begriff des Wertes[1] den Mittelpunkt einer bedeutenden und fruchtbaren Bewegung bildet. Das Ganze dieser Bewegung vertritt eine moderne Denkart gegenüber der antiken, namentlich der durch Plato bestimmten. Wo den Hauptgegensatz der Wirklichkeit der

---

[1] Über den Begriff und die Bedeutung des Wertes ist in den letzten Jahrzehnten eine ausgedehnte Literatur entstanden, deren Betrachtung und Würdigung sich hier verbietet (s. darüber die Wörterbücher von Eisler); nur das Werk Meinongs „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie", 1894, möge hier angeführt sein. Wünschenswert wäre eine Gesamtgeschichte des Wertproblems und Wertbegriffs; hier seien nur aus Höffdings Religionsphilosophie folgende Stellen hervorgehoben: „Der Philosophie Kants verdanken wir die Selbständigkeit des Wertproblems dem Erkenntnisproblem gegenüber. Er lehrte uns die Schätzung von der Erklärung unterscheiden." (S. 11.) Ferner „Kant redet häufiger von Zwecken als von Werten. Es ist aber klar (obschon Kant dies weder in seiner Psychologie, noch in seiner Ethik recht beachtete), daß der Begriff des Zweckes den Begriff des Wertes voraussetzt, da ich zum Zwecke nur das machen kann, dessen Wert ich erfahren habe. Wenn Kant von dem ‚Reiche der Zwecke' im Gegensatz zur kausalen Naturordnung redet, so meint er hiermit dasselbe, was spätere Philosophen ‚das Reich der Werte' nannten. Der Kantianer Fries geht von dem Begriff des Wertes aus (System der Philosophie, Leipzig 1804; §§ 238, 255, 330. — Neue Kritik der Vernunft. Heidelberg 1807, III. S. 14). Vorzüglich sind es aber Herbart und Lotze, die dem Begriffe des Wertes in weiteren Kreisen Eingang verschafften. Nach Lotze nahmen der Theolog Albrecht Ritschl und dessen Schüler denselben auf". Es ist aber der Begriff mit seinem Problem keineswegs ausschließlich modern; er tritt hervor, sobald das Subjekt eine größere Selbständigkeit gewinnt. So zuerst bei den Stoikern, die auch einen Terminus (ἀξία) für ihn bildeten. Nikolaus von Cues, der erste moderne Denker, nennt Gott den Wert der Werte (valor valorum).

des beharrenden Seins und des flüchtigen Werdens bildet, wie bei diesem, da liegt es nahe, das wesenhafte Sein zugleich als das Gute zu fassen, beide Begriffe untrennbar zusammenzuschmelzen. Diesem Gedankengange kann das Gute etwas für sich Bestehendes, dem Menschen Gegenüberliegendes scheinen. Die moderne Denkweise dagegen kennt ein Gutes nur in Beziehung auf ein lebendiges Wesen, und nach der Bedeutung für dieses bemißt sich ihr die nähere Schätzung; das führte dazu, statt von Gütern von Werten zu reden. Dieser Grundgedanke hat aber sehr verschiedene Fassungen angenommen. Gilt als der Träger des Lebens lediglich das Einzelsubjekt mit seinem Fühlen und Begehren, so bemißt sich der Wert der Geschehnisse lediglich nach der Leistung für dessen Befinden und Behagen, und es werden Lust und Unlust dann zum entscheidenden Maßstab; wie aber das dem Leben einen Inhalt geben und es wesentlich erhöhen könnte, das ist nicht zu ersehen. Denn die Lust schmiedet den Menschen an die eigne dunkle Zuständlichkeit, sie verengt das Leben innerlich bei aller bunten Fülle, sie verwehrt alle direkte Freude an Menschen und Dingen, alles Hineinziehen des Gegenstandes in den Lebensprozeß. Diesen Mißstand wird namentlich würdigen, dem der seelische Stand des Menschen große Aufgaben und schwere Verwicklungen zeigt. Denn eine solche Lage fordert eine Weiterbildung, ja eine völlige Umwälzung; diese aber sind unmöglich, wenn das Leben auf bloße Lust ausgeht.

Unvergleichlich viel höher steht eine andere Art, welche die kritisch-idealistische Denkweise Kants auf den Boden der Gegenwart versetzt und sie den Erfahrungen der Zeit gemäß weiterführt.[1] Hier bildet die Tatsache den Ausgangspunkt, daß unser Leben und Tun nicht in eine bloße und blinde Tatsächlichkeit des Geschehens aufgeht, sondern daß unsere geistige Art uns zu steter Beurteilung zwingt; diese Beurteilung aber erfolgt nach festen Normen, die aller Willkür überlegen sind und nicht am Verhalten des Menschen hängen. In diesen Normen werden Werte ersichtlich, die allen bloßen Nutzen, alle Lust und Unlust übersteigen, die eine innere Erhöhung des Lebens

[1] Einen besonders klaren und bedeutenden Ausdruck findet diese Bewegung in den „Präludien“ Windelbands, namentlich in den Abschnitten „Was ist Philosophie?“, „Normen und Naturgesetze“, „Kritische oder genetische Methode“.

vollziehen und unbedingt zu gelten verlangen.[1] So erscheint hier ein bedeutendes Streben, dem menschlichen Leben von innen her einen Halt und einen Inhalt zu geben und den Menschen durch energische Selbstbesinnung dem Naturgetriebe überlegen zu machen, ohne dabei sein Leben auf eine spekulative Metaphysik zu stellen. In der Tat ist nicht zu ersehen, wie auf einem anderen Wege als dem der Selbstbesinnung und der Selbstvertiefung der Mensch die durch die Verfeindung von Subjekt und Objekt drohende Spaltung des Lebens überwinden könne.

Was uns Bedenken erregt, ist lediglich dieses, ob sich an der hier gewiesenen Stelle abschließen läßt, ob nicht die Bewegung selbst notwendig über sie hinaustreibt. Verschiedene Fragen erheben sich dabei. Können die Werte als einzelne Erlebnisse die genügende Sicherheit erlangen, wird nicht ihre Ursprünglichkeit anfechtbar sein, so lange sie bloß nebeneinanderstehen, sich nicht in ein Ganzes zusammenfassen?[2] Wird ferner die in den Werten eröffnete höhere Stufe des Lebens gegen die bestrickende Macht der natürlichen und sozialen Selbsterhaltung aufkommen und sich durchsetzen können, wenn sie uns nicht ein neues geistiges Selbst verschafft, das sich in den Werten entfaltet und durchsetzt? Das verlangt aber eine Umkehrung der vorgefundenen Lage und diese führt doch wieder zu irgendwelcher Metaphysik, mag sie auch von der alten recht verschieden sein.

So erblicken wir in der Lehre von den Werten weniger einen fertigen Abschluß als eine aussichtsreiche Bewegung. Einstweilen aber läßt diese Bewegung die Menschheit in einem peinlichen Hin- und Herschwanken zwischen Arbeit und Seele, zwischen der Erdrückung des Subjekts durch die Übermacht des Objekts und der Verflüchtigung des Objekts durch die Selbstherrlichkeit des Subjekts.

---

[1] Diese Überlegenheit der Werte vertritt namentlich Münsterberg in seiner „Philosophie der Werte“ (1908) mit großer Kraft und Wärme.

[2] Die Notwendigkeit einer solchen Verbindung hebt auch Münsterberg nachdrücklich hervor; er sagt im Vorwort zu seiner „Philosophie der Werte“: „Die Gesamtheit der Werte muß grundsätzlich geprüft und aus einer Grundtat einheitlich abgeleitet werden. Das, was unserem Philosophieren heute fehlt, ist ein in sich geschlossenes System der reinen Werte; erst dann kann die Philosophie auch wieder aufs neue zur wirklichen Lebensmacht werden, wie es zu lange ausschließlich die Naturwissenschaft gewesen ist“ (VI).

Diese Lage mit ihrer Verwicklung legt die Frage nahe, ob nicht die ganze Scheidung von Subjekt und Objekt, ob nicht alles Auseinanderhalten eines inneren Bereiches und einer Außenwelt, irrig sei, ob nicht bei solcher Fassung das Wahrheitsstreben dem Widerspruch verfalle, zugleich trennen und verbinden, auseinanderhalten und zusammenführen zu wollen. Von entgegengesetzten Ausgangspunkten her sind neuerdings Avenarius und Mach zu dem gleichen Ergebnis gekommen, jene Scheidung als eine verfehlte Verdoppelung aufzugeben. Die Versetzung der Empfindungen in ein Inneres, die Introjektion, erschien ebenso verkehrt, wie die Herausstellung von Bewußtseinsvermögen nach außen, die Projektion. Statt zweier Welten ergab sich damit eine einzige, und es verbot sich jedes Hinausgehen über die unmittelbare Erfahrung zu jenseitigen Dingen.[1] Diese scharfsinnige Wendung des Problems nach ihrer technischen Seite zu prüfen, liegt unserer Aufgabe fern; daß sie auf ihrem nächsten Gebiet der psychologischen Wahrnehmungslehre scheinbar abgeschlossene Fragen wieder in Fluß bringt und den problematischen Charakter des landläufigen wissenschaftlichen Naturbildes aufdeckt, ist sicherlich ein Verdienst. Der Grundbehauptung aber beizutreten verbietet uns schon die Erwägung, daß unser Ich in Wirklichkeit mehr ist als ein Strom von sinnlichen Empfindungen, daß schon unser Erkennen ein selbständiges Verarbeiten enthält, daß namentlich aber jenseit aller intellektuellen Vorgänge sich ein Innenleben entwickelt, das gegenüber aller Mannigfaltigkeit und durch allen Wechsel und Wandel hindurch eine beharrende Art erweist.[2] Für eine solche Selbständigkeit des Inneren

---

[1] Siehe Mach, Die Analyse der Empfindungen. 2. Aufl. S. 206: „Es gibt keine Kluft zwischen Psychischem und Physischem, kein Drinnen und Draußen, keine Empfindung, der ein äußeres, von ihr verschiedenes Ding entspräche. Es gibt nur einerlei Elemente, aus welchen sich das vermeintliche Drinnen und Draußen zusammensetzt, die eben nur, je nach der temporären Betrachtung, drinnen oder draußen sind. — Die sinnliche Welt gehört dem physischen und psychischen Gebiet zugleich an.“ S. 33: „Ich sehe keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente.“

[2] Wenn Mach das Ich als etwas Unbeständiges und Unselbständiges behandelt, so liegt das zum guten Teil an einer Vermengung von Bewußtsein des Ich und lebendigem Ich selbst. So heißt es z. B. a. a. O. S. 3: „Die scheinbare Beständigkeit des Ich besteht vorzüglich nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung. Die vielen Gedanken und Pläne von gestern, welche heute

tritt auch das Ganze der geschichtlichen Bewegung ein; denn durch alle Arbeit und Verwicklung hindurch hat sich der Mensch immer weiter von der bloßen Sinnlichkeit entfernt, immer mehr das äußere Begegnis in ein inneres Erlebnis verwandelt, immer mehr dem Zustrom der Umgebung entgegengewirkt. Das alles ist nicht nur ein intellektuelles Phänomen, nicht nur ein Erklärungsversuch, sondern eine Eröffnung reicher Tatsächlichkeit, der nächsten und sichersten, die wir kennen, die allein uns die sinnlichen Eindrücke denken und überdenken lehrt. So wenig sich eine solche Tatsächlichkeit für eine bloße Einbildung erklären und das Rad der Weltgeschichte zurückdrehen läßt, so gewiß behauptet jene Scheidung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innenwelt und Natur eine unabweisbare Notwendigkeit.

c) Die eigne Behauptung.

α. Einführung.

In welcher Richtung sollen wir nun weiter suchen? Ist die Scheidung nicht zurücknehmbar und führt kein Weg von der einen Seite zur anderen, so bleibt keine andere Möglichkeit, als den Gegensatz in den Lebensprozeß selbst aufzunehmen, diesen von innen her

---

fortgesetzt werden, an welche die Umgebung im Wachen fortwährend erinnert (daher das Ich im Traume sehr verschwommen, verdoppelt sein oder ganz fehlen kann), die kleinen Gewohnheiten, die sich unbewußt und unwillkürlich längere Zeit erhalten, machen den Grundstock des Ich aus. Größere Verschiedenheiten im Ich verschiedener Menschen, als im Laufe der Jahre in einem Menschen eintreten, kann es kaum geben. Wenn ich mich heute meiner frühen Jugend erinnere, so müßte ich den Knaben (einzelne wenige Punkte abgerechnet) für einen anderen halten, wenn nicht die Kette der Erinnerung vorläge." S. 17: „Man wird dann auf das Ich, welches schon während des individuellen Lebens vielfach variiert, ja im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken, teilweise oder ganz fehlen kann, nicht mehr den hohen Wert legen." Aber besteht denn nicht mit lebendiger Kraft eine Einheit geistiger Art gegenüber allen Wandlungen und Verdunklungen des Bewußtseins, und wirkt nicht aus solcher Einheit geistiger Individualität alles vordringende wissenschaftliche und künstlerische Schaffen, entspringt aus ihr nicht alle durchgreifende Leistung auch auf praktischem und technischem Gebiet? Diese Erfahrungen des geistigen Lebens bestätigen gegenüber jener Verflüchtigung des Ich vielmehr die Überzeugung Goethes:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt."

so zu erweitern, daß er sich nicht erst nachträglich auf eine neben ihm befindliche Welt bezieht, sondern daß er selbst eine Welt enthält; innerhalb des Menschen selbst muß das Ganze einer Welt wirken, die dem Gegensatz überlegen ist, und diese Welt muß nicht durch die Besonderheit des Punktes hindurch, sondern unmittelbar uns zugänglich sein; dann und nur dann kann es für den Menschen irgendwelche Wahrheit geben.

Diese Wendung mag beim ersten Anblick sonderbar dünken, in Wahrheit fehlt es ihr nicht an geschichtlichen Anknüpfungen, die nur einer Zusammenfassung bedürfen, um in dem scheinbar Neuen Altes zu sehen. Wie kam die Menschheit dazu, die Begriffe des Wahren und des Guten zu bilden und sie von der bloßen Tatsächlichkeit und Nützlichkeit abzuheben, wie konnte sie die Meinungen und Neigungen des bloßen Menschen irgendwie überschreiten? Ein merkwürdiges Phänomen ist hier unverkennbar. Denn mag noch so viel darüber gestritten werden, was als wahr und als gut zu gelten habe, vor aller Unsicherheit der Antwort steht die Aufwerfung der Frage; diese aber ist unmittelbar etwas Großes und Folgenreiches. Denn sie durchbricht das einzelne Sein, sie bezeugt eine innere Weite des Wesens, die in dem scheinbar Fremden etwas Eigenes sieht und sucht. Denn der Mensch kann sich um nichts ernstlich kümmern und bekümmern, was nicht irgendwie seinem Leben und Wesen verbunden ist, ja schließlich zu ihm gehört; ein völliges Jenseits kann weder unser Denken noch unser Handeln bewegen. Nun geht beim Wahren und Guten das Streben auf eine Welt jenseit des nächsten Lebenskreises; müssen wir dann nicht von Haus aus Teilhaber eines weiteren Kreises sein, muß unser Leben nicht die Welt umspannen, wenn sie uns so sehr anziehen, so viel Bewegung in uns wecken soll? Freilich muß sich dann der Begriff unseres Selbst verändern; warum sollten wir uns aber dagegen sträuben, da doch die Begriffe dem Tatbestand und nicht dieser ihnen entsprechen muß?

Eine schwere Aufgabe bleibt es freilich, jenem Gedanken einer Weltnatur des Menschen eine genauere Fassung zu geben, aber auch dafür haben die letzten Jahrhunderte auf der Höhe ihrer Leistungen deutlich genug einen Weg gezeigt. Es ist ein Hauptstück der Größe Kants, von der bloß psychologischen Erklärung die Erforschung der Möglichkeit geistiger Inhalte abzuheben, z. B. von der Frage, wie der

einzelne Mensch zum Erkennen, zur Moral usw. gelangt, die zu unterscheiden, welche inneren Bedingungen das Bestehen von Wissenschaft und Moral überhaupt hat. So wird sowohl die logische als die ethische Betrachtung selbständig gegenüber der psychologischen. Das mag zunächst bloß als ein neues Verfahren erscheinen, aber dieses Verfahren wäre hinfällig ohne ein neues Leben, ein Leben jenseits der Einzelvorgänge des seelischen Daseins, ein Leben aus dem Ganzen, ein Leben mit einem Weltcharakter. Was sich aber von solchem Leben nach besonderen Richtungen entwickelt, das hat keinen festen Grund und Halt, wenn es sich nicht zu einem Ganzen zusammenfaßt und als eine neue Stufe des Lebens anerkannt wird, eine Stufe, die nicht unter, sondern über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt steht.

In anderer Art und doch zu verwandtem Ziele wirkt die moderne Kunst auf der Höhe ihres Schaffens. Die Objektivität eines Goethe wird gefeiert, er selbst begrüßte es dankbar, als Heinroth sein Denken ein gegenständliches nannte. Eine solche Gegenständlichkeit bedeutet aber keineswegs eine Unterdrückung und möglichste Aufsaugung des Subjekts durch das Objekt, ein Abspiegeln des äußeren Eindrucks der Dinge, sondern eine Begegnung und gegenseitige Durchdringung von Objektivem und Subjektivem auf dem gemeinsamen Boden des Innenlebens; die Dinge empfangen dabei selbst eine Seele und vermögen ihre eigene Art ungebrochen mitzuteilen; das menschliche Leben aber wird von der anfänglichen Leere zu einem Inhalt geführt. Hier wird nicht eine subjektive Stimmung den Dingen aufgezwungen, sondern ihnen ihr eigenes Leben und Weben abgelauscht; der Dichter „bringt damit wie ein Zauberer im Durchwandern der Natur die sonst stummen Wesen zum Sprechen, ihm erschließt sich aller Reichtum der Welt, er führt alle Mannigfaltigkeit ihrer eigenen Tiefe zu und sieht zugleich klar und sicher das Lebendige, Wesenhafte, Wirksame aus der Fülle der Dinge heraus“ (s. Lebensanschauungen der großen Denker, 14. Aufl., 446). Goethe nennt das eine Synthese von Geist und Welt, „die von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt“; in Wahrheit erfolgt diese Synthese nicht zwischen der Seele und der Außenwelt, sondern innerhalb der zu einer Innenwelt erweiterten Seele, zwischen Seiten und Polen ihres Lebens. So bestehen nicht bloß zwei, sondern drei Arten künstlerischen Schaffens: dem Gegensatz einer objektivistischen und einer subjektivistischen Behandlung stellt sich

eine überlegene Art entgegen, die wir eine souveräne nannten.[1] Erst diese souveräne Behandlung dringt sowohl über die seelenlose Gegenständlichkeit als über die haltlose Zuständlichkeit zu einer Eigenständlichkeit vor, die eine Welt nicht nachträglich sucht, sondern sie aus sich entfaltet; damit erst gewinnt er einen Inhalt, nicht als Abbildung eines vorhandenen Daseins, sondern durch Schaffen einer neuen Welt. Sollte, was so in der Kunst eine unbestreitbare Wirklichkeit hat, nicht auch für das Ganze des Geisteslebens gelten, könnte die Kunst auch nur danach streben, stünde nicht hinter ihr ein Ganzes des Lebens? So sollten wir getrost den hier gewiesenen Weg verfolgen und ihn mutig zu Ende gehen, mag er uns noch so weit von dem üblichen Welt- und Lebensbilde entfernen. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß nur im Widerspruch damit sich eine Welt von innen her aufbauen und das Leben und Wirken daraus gestalten läßt. Erwägen wir also, wie sich 1. der Grundbegriff des Geisteslebens, 2. das Verhältnis des Menschen zur Geistigkeit und zugleich der Anblick des geschichtlichen Lebens, 3. das Problem der Wahrheit ausnimmt, wenn wir jenen Weg betreten und damit die Voraussetzungen dessen entwickeln, was im Ergebnis jeder irgendwie festhalten muß.

β. Der Grundbegriff des Geisteslebens.

Zum Begriff des Geisteslebens treibt die veränderte Stellung, welche das Innenleben im Bereich der Menschheit gegenüber der untermenschlichen Natur gewinnt. Bei dieser nämlich bilden die seelischen Vorgänge nur eine Begleiterscheinung und eine Hilfe des natürlichen Lebens, alle Entwicklung tierischer Intelligenz und Geschicklichkeit dient nur der Erhaltung des Individuums wie der Gattung; bei solcher Stellung erlangt das seelische Leben keinen inneren Zusammenhang und keine Selbständigkeit, es gibt hier kein Beisichselbstsein des Lebens. Dies aber ist es, was die Menschheit freilich nicht von Haus aus besitzt, aber was sie doch zu erreichen vermag; dies Selbständigwerden der Innerlichkeit aber ist es, was wir geistiges Leben nennen. Es besagt das nicht eine bloße Steigerung oder Verschiebung, sondern dies Leben entwickelt völlig neue Formen und Kräfte, es erzeugt völlig andere Güter. Das Leben befreit sich hier von aller Zufälligkeit der Individuen und gibt seinen Inhalt als aller

[1] S. „Wahrheitsgehalt der Religion", 4. Aufl., S. 91.

menschlichen Willkür überlegen, hier entstehen innere Zusammenhänge und sucht ein Ganzes alle Mannigfaltigkeit zu umfassen, hier hebt sich ein Gutes über das Nützliche, ein Schönes über das Angenehme, ein Wahres über das bloß Richtige hinaus. Aus dem Nebeneinander der Menschen wird hier eine innere Gemeinschaft, aus dem Nacheinander der Ereignisse ein Ganzes der Geschichte, ein Streben nach einer zeitüberlegenen Gegenwart.

Alle diese Wandlungen fordern aber ein eigentümliches Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Kraft und Gegenstand, sie fordern ein Leben, das nicht zwischen ihnen verläuft, sich nicht in ihrer Berührung erschöpft, sondern das beides in sich aufnimmt und zu Seiten eines umfassenden Lebens macht. Nur so wird das Innere selbständig, nur so kann es einen beharrenden Zusammenhang, ja eine Wirklichkeit aus sich entwickeln und diese zu einer Welt erweitern. So gewiß aber das Reich, das damit entsteht, eine völlige Wandlung des Lebens, eine Umkehrung des nächsten Daseins bringt, so wenig kann es ein eignes Erzeugnis des Menschen sein, es läßt sich nur als etwas verstehen, das dem Menschen zugeht, nicht aber aus ihm entspringt. So ist hier die Herausbildung einer Tiefe der Wirklichkeit anzuerkennen, welche der Welt einen neuen Anblick und neue Aufgaben gibt.

Nunmehr erscheint die Welt, der wir angehören, als ein Reich aufsteigender Bewegung mit zwei verschiedenen Stufen. Die Anfangsstufe bildet die Natur mit ihrem der Selbsterhaltung dienenden Seelenleben. Aber dies Seelenleben erscheint nunmehr als ein großer Widerspruch, indem irgendwelche Innerlichkeit erscheint, diese aber nichts bei sich selbst zu tun, nichts aus sich selbst zu machen findet. Diesen Widerspruch stellt das tierische Leben mit seinen starken Affekten und einer inneren Leere jedem denkenden Beobachter eindringlich, ja erschütternd vor Augen. Dieser Widerspruch reicht auch in das menschliche Dasein hinein, aber in ihm beginnt eine Überwindung, indem bei der Wendung zur Geistigkeit das Leben sich gegen sich selber kehrt, auf sich selber steht und einen Inhalt zu entwickeln, eine Wirklichkeit zu erzeugen vermag. Das aber könnte nie zu eignem Leben des Menschen werden, würde es nur aus überlegener Macht in ihm gesetzt, fände es nicht auch seine eigne Entscheidung und Aneignung; er muß, was in ihm an selbständiger Innerlichkeit angelegt ist, erst herausarbeiten und weiterentwickeln; diese Bewegung der eigenen Seele bildet dann unmittelbar ein Stück der Bewegung der

Wirklichkeit, mit unserer Arbeit stehen wir hier nicht neben, sondern in dem All, wir werden von seiner Kraft getragen, und wir wirken in es zurück. Nur in dieser Weise können wir das Ganze der Wirklichkeit vom Grunde her miterleben und damit Wahrheit erreichen.

Es hat aber solche Überwindung des Gegensatzes vom Subjekt und Objekt eine unerläßliche Bedingung und Voraussetzung: die Betrachtung darf ihren Ausgangspunkt nicht in einem gegebenen Sein, sie muß ihn im Lebensprozeß selber nehmen. Geschieht nämlich jenes, so wird entweder die Welt oder das Subjekt als für sich bestehend und bei sich abgeschlossen festgelegt; dann aber ist nie vom einen zum anderen zu gelangen, dann verbleiben wir immer unter der Macht des Gegensatzes. Der Lebensprozeß dagegen kann von vornherein das eine auf das andere anweisen, und die Beschaffenheit jeder Seite nach dem bemessen, was im Ganzen geschieht und erreicht wird; dann verschwindet die Starrheit des Gegensatzes, dann kann der Scheidung ein Zusammenhang überlegen bleiben.

Endlich diene zur Aufhellung und Abgrenzung dieser Fassung des Geisteslebens noch eine Bemerkung historischer Art. Die Aufklärung kannte neben dem Mechanismus der Natur keine andere Wirklichkeit als das Nebeneinander einzelner Seelen, sie sprach nicht von einer Geisteswelt, sondern nur von einer Geisterwelt. Erst Kant brachte die Wendung in Fluß, welche die geistige Arbeit des 19. Jahrhunderts beherrscht: die deutliche Abhebung eines Geisteslebens vom bloßseelischen Getriebe. Denn bei ihm erscheint jenseit des Unterschiedes der Individuen eine gemeinsame geistige Struktur, ein Grundgewebe, das alle geistige Betätigung beherrscht und gestaltet. Aber die Sache blieb bei ihm insofern unvollendet, als sich weder das Neue fest genug bei sich selbst zusammenschloß, noch eine deutliche Abgrenzung des Geistigen erfolgte. Die spekulativen Nachfolger erhoben das Geistesleben zur vollen Selbständigkeit, aber zugleich behandelten sie unbedenklich das menschliche Geistesleben als absolutes Geistesleben und machten jenes zum Erzeuger aller Wirklichkeit. Das konnten sie nicht wohl ohne ein besonderes Tun — und mehr und mehr ward dies das Denken — für das Ganze des Geisteslebens einzusetzen; daraus entstand nicht nur ein viel zu knappes, auch zu anthropomorphes Bild der Welt, es drohte sich zugleich alle Wirklichkeit in einen rastlosen Prozeß aufzulösen. Dementgegen sei das Geistesleben über das menschliche Dasein deutlich hinausgehoben, und zugleich sei es nicht

als eine besondere Seite des Lebens, sondern als ursprüngliches, bei sich selbst befindliches Leben verstanden, das aus sich eine Welt entwickelt und diese als den Kern der Wirklichkeit gibt.

γ. Das Verhältnis des Menschen zum Geistesleben.

Das Selbständigwerden des Geisteslebens mit seiner Abhebung vom bloßen Menschen verwandelt dessen Verhältnis zum Geistesleben aus einer scheinbar selbstverständlichen Tatsache in ein schweres Problem. Wie kann der Mensch, für die nächste Betrachtung ein verschwindender Punkt, am Ganzen einer Welt, einer bei sich selbst befindlichen Welt teilhaben, als welche sich nunmehr das Geistesleben darstellt? Er kann es sicherlich nur, wenn von vornherein das Geistesleben als Möglichkeit in seinem Wesen angelegt und er ihm irgendwie unmittelbar verbunden ist. Das Geistesleben darf ihm nicht durch die Vermittlung seiner besonderen Natur zugeführt und dabei sich selbst entfremdet werden, es muß ihm als Ganzes mit all seiner Unendlichkeit irgendwie gegenwärtig sein, es muß ihn damit von innen her, wenn auch zunächst nur der Möglichkeit nach, zu einem Weltleben und Weltwesen erweitern. Ohne ein solches Innewohnen der Geistigkeit gibt es für den Menschen keine Hoffnung des Weiterkommens; würde er in dem Geistesleben nicht ein echtes Selbst ergreifen, so könnte es nie eine Macht für ihn werden; böte jenes nicht einen unwandelbaren Pol und hielte es nicht mit richtender Kraft allem menschlichen Unternehmen Ziele und Maße vor, so wären wir dem Wechsel und Wandel der Erscheinungen wehrlos preisgegeben, so entfiele für uns alle Möglichkeit einer Wahrheit. Nur das Geistesleben, nicht der bloße Mensch, kann eine absolute Festigkeit gewähren.

Solches Teilhaben des Menschen am Geistesleben verändert den Gesamtanblick seines Wesens. Jenes ist nur möglich in Umkehrung des gegebenen Daseins, so gewinnt sein Leben einen tieferen Grund; zugleich scheidet sich von der empirisch-psychologischen Betrachtung, welche sich mit den unmittelbaren Vorgängen des Seelenlebens befaßt, eine noologische, welche sich jene geistige Grundlage mit ihrer Selbsttätigkeit zum Vorwurf macht.

Bei solchem zwiefachen Anblick erscheint der Mensch in sich selbst als ein Gegensatz und ein Problem. Das Geistesleben ist bei ihm zugleich eine Tatsache und eine Aufgabe, unerschütterliche Ruhe und nie befriedigtes Streben, innerster Kern und fernes Ziel; er selbst

aber erscheint zugleich als groß in der Verbindung, als klein im Abstand, sein Leben wird ein unablässiges Suchen des eigenen Wesens und erlangt damit erst eine wahrhaftige Geschichte. Denn wie könnte eine solche entstehen, wo das Streben lediglich von außen abhängig wäre, nicht von innen her durch ein festes Ziel gelenkt und gerichtet würde?

Auf dem Boden der menschlichen Geschichte überwindet das Leben langsam die anfängliche Zerstreutheit und Ohnmacht; es geschieht das, indem unter besonders günstigen Umständen eine Kernbildung innerhalb des Lebensprozesses erfolgt, indem Tätigkeitskomplexe geistiger Art zusammenschießen und sich durchzusetzen suchen, indem schließlich ein selbständiges Lebenssystem gewonnen und der Aufbau einer geistigen Wirklichkeit unternommen wird. Kein deutlicheres Beispiel gibt es davon als das griechische Schaffen, wie es mit ausgeprägter Art Leben und Welt umspannt. Wie eine solche Synthese eine ausschließliche Wahrheit des von ihr dargebotenen Lebensinhaltes behauptet, so zerlegt sie das Dasein in ein Für und ein Wider, sie kann nichts dulden, was ihr fremd oder feindlich entgegensteht. So erwachsen Bewegung und Kampf, diese erschließen Erfahrungen und treiben das Leben weiter; so mögen sich neue Konzentrationen vorbereiten, die verwandte Schicksale haben, so mag durch Werden und Vergehen der einzelnen Phasen der Wahrheitsgehalt des Ganzen wachsen. Das freilich nur, wenn ein begründetes und richtendes Leben alle Bewegung umspannt, während sich ohne das gegenüber den starren Widerständen und den schweren Hemmungen der menschlichen Lage nun und nimmer irgendwelche Wahrheit durchsetzen könnte. Damit erscheint der geschichtliche Prozeß als eine fortschreitende Verinnerlichung nicht subjektiver, sondern substantieller Art; es muß sich damit immer weiter von der unmittelbaren Lage entfernen, die unter dem Gegensatze steht und daher einer vollen Innerlichkeit wie einer echten Wirklichkeit entbehrt.

Innerhalb dieser Bewegung findet sich auch ein Platz für den Gegensatz, den die Ausdrücke „subjektiv“ und „objektiv“ recht unzulänglich bezeichnen. Das Geistesleben ist Selbstleben und Weltleben zugleich, ein Selbst entfaltet sich hier zur Welt und die Welt gewinnt ein Selbst, das eine gehört zum anderen. Aber solche Zusammengehörigkeit verhindert nicht, daß in der geschichtlichen Bewegung das Leben bald mehr zur Konzentration, bald mehr zur Expansion geht;

dort das Streben nach Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst, hier das nach Weite und Sachlichkeit, dort die Gefahr eines Einströmens menschlicher Elemente, hier die des Vordringens einer seelenlosen Welt; vielleicht besteht ein Rhythmus des Geschehens, der bald diesem, bald jenem die Führung gibt. Aber durch alle Wandlungen hindurch beharrt das Streben des Geisteslebens nach einer den Gegensätzen überlegenen Einheit. Auch bleibt von jenem subjektiven oder objektiven Zuge innerhalb des Geisteslebens grundverschieden ein Subjektivismus oder Objektivismus gegenüber dem Geistesleben, ein Subjektivismus, der aus den Zuständen des bloßen Subjekts eine Welt hervorspinnen möchte, ein Objektivismus, der eine Wahrheit glaubt von den bloßen Dingen her durch Austreibung des Geistes erreichen zu können. Das eine wie das andere muß rasch ins Leere sinken, wenn sie nicht versteckt aus eben dem überlegenen Geistesleben schöpfen, dessen Anerkennung sie verwerfen.

δ. Ergebnisse für den Wahrheitsbegriff.

Was an Wandlungen ersichtlich wurde, das muß sich auch auf den Begriff der Wahrheit erstrecken und ihn eigentümlich gestalten. Wahrheit bedeutet dann nicht mehr die Übereinstimmung mit einem draußen befindlichen Gegenstande, sondern die Erreichung eines ursprünglichen Lebens, das, aller menschlichen Willkür überlegen, seinen Inhalt aus selbsttätigem Schaffen erzeugt. Die damit erfolgende Verwandlung des Daseins in Selbsttätigkeit ist mit ihrem umbildenden Wirken von aller bloßen Betätigung innerhalb eines gegebenen Daseins aufs wesentlichste verschieden. Dies Wahrheitsstreben hat nichts mit einem ruhenden Sein zu tun, das unabhängig von allem Leben bestünde, vielmehr liegt die Wahrheit innerhalb des Lebens, das aus einem Vermögen eine Wirklichkeit aufbaut. Aber das Leben, das hier in Frage steht, ist nicht eine Sache des bloßen Menschen, sondern in ihm gelangt das Ganze der Wirklichkeit zu einem Beisichselbstsein und erzeugt dadurch allererst Inhalte und Werte; nur soweit sich ein solches Leben entfaltet und von uns angeeignet wird, ist für uns Wahrheit erreichbar. Das besagt auch, daß alle intellektuelle Wahrheit grundsätzlicher Art auf einer gesamtgeistigen Wahrheit, aller wesentliche Fortschritt der Wahrheitserkenntnis auf einer Weiterbildung des Lebens ruht. So ist der Gewinn der Wahrheit nicht Sache eines einzigen Augenblicks, sondern der Mensch dringt nur durch den Lauf

der weltgeschichtlichen Arbeit mit ihren Versuchen, Erfahrungen, Wandlungen allmählich zu ihr vor, es gibt kaum etwas so Törichtes als der Anspruch philosophischer Systeme, in einem gegebenen Zeitpunkt die ganze Fülle der Wahrheit zu erschöpfen und alle Rätsel zu lösen. Daß wir so im Suchen verbleiben und zugleich unvermeidlich im Irren, das kann uns in keiner Weise erschrecken, wenn wir der Überzeugung sind, daß alles menschliche Streben eine Welt des Geisteslebens hinter sich hat, die sich nur durch Freiheit aneignen läßt, die aber nicht auf unsere Willkür gestellt ist.

Theoretisch — praktisch.

(Intellektualismus — Voluntarismus.)

a) Geschichtliches.

Die Frage des Intellektualismus und Voluntarismus hängt eng mit der eben behandelten zusammen, sie wendet nur direkter ins Seelische, was uns dort als Weltanblick beschäftigte. Auch hier ein Gegensatz von Lebenstypen, auch hier eine Bewegung der Jahrtausende. Nur der Unterschied, daß sich hier unsere Zeit ihrer Richtung weit sicherer fühlt. Denn weitaus überwiegt jetzt die Neigung, den Schwerpunkt des Lebens in das Wollen zu verlegen, als in dasjenige, was allein ihm Wärme, Kraft und Festigkeit geben könne. Wie mag es kommen, daß die alte Streitfrage uns heute so einig findet? Sehen wir, ob die Geschichte zur Aufklärung dessen einiges beitragen kann.

Die Ausdrücke Intellektualismus und Voluntarismus sind modernster Prägung; jenes erscheint in den philosophischen Kämpfen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, es findet sich z. B. in Schellings Bruno (s. Werke IV, 309), als Gegensatz zu Materialismus; Voluntarismus ist erst in den letzten Jahrzehnten aufgekommen.[1] Dagegen entstammen die Ausdrücke theoretisch — praktisch der Blütezeit der griechischen Philosophie; den Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft hat zuerst Aristoteles (νοῦς θεωρητικός und

[1] Gebildet ist das Wort von Tönnies, der darüber in der Wiener „Zeit" vom 23. März 1901 folgendes berichtet: „Diese Termini (d. h. Voluntarismus und voluntaristisch) sind zuerst vom Verfasser dieses Memoire gebraucht worden in seiner Abhandlung „Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1883. Von Paulsen, der sie bald adoptierte, hat Wundt sie angenommen und durch seine Autorität in Umlauf gebracht. Der Begriff der „voluntaristischen" Psychologie ist mehr und mehr zu allgemeiner Geltung gelangt."

πρακτικός). Jene hat die Aufgabe, die große Welt mit ihren ewigen Ordnungen zu erkennen, die praktische Vernunft dagegen befaßt sich mit dem Stande der menschlichen Dinge, der dem Wechsel und Wandel unterliegt. Sie ist nicht bloß eine Erkenntnis einzelner Vorgänge, nicht bloß eine Anwendung allgemeiner Sätze auf den einzelnen Fall, sondern sie hat auch eigentümliche Prinzipien, jedoch wird sie als Ganzes der theoretischen Vernunft entschieden untergeordnet. So auch in der Gedankenwelt und dem Sprachgebrauch der Scholastik; wenn Thomas von Aquino von cognitio practica redet, so versteht er darunter einfach eine Erkenntnis, die sich auf das Handeln bezieht. Für die Neuzeit hat namentlich Ch. Wolff die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie in Umlauf gebracht und dabei jene unbedingt vorangestellt.[1] Wie in der Einteilung der Philosophie, so folgt ihm auch im Sprachgebrauch Kant, in der Sache aber vollzieht er die bekannte Umwälzung dahin, daß nunmehr das Praktische als das, „was durch Freiheit möglich ist", das Übergewicht gewinnt und zugleich einen selbständigen Gedankenkreis hervorbringt. „Die praktische Vernunft greift bei ihm in das Gebiet des Theoretischen zurück, indem sie Postulate erzeugt, also theoretische Voraussetzungen, welche der Kritik der reinen Vernunft zweifelhaft waren" (s. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. II, 457). Da nach ihm nur auf diesem Gebiet die Vernunft vollauf selbsttätig wird, so ergeben sich von hier die tiefsten Einblicke in die Wirklichkeit, nirgend anders als hier eröffnet dem Menschen sich eine absolute Wahrheit.[2]) Von Kant ist nur ein Schritt zu Fichtes Lehre: „die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft". So wird im Verlauf der Geschichte

---

[1] So z. B. Logica § 92: Palam igitur est, philosophiam practicam universam ex Metaphysica principia petere debere. § 93: Metaphysica philosophiam practicam praecedere debet.

[2] Die Art, wie Kant aus der praktischen Vernunft Überzeugungen gewinnt, ist nicht ohne Bedenken und fand manchen Widerspruch. So sagt z. B. Harms (Gesch. der Philosophie seit Kant S. 247): „Kant nennt die Ideen Postulate der praktischen Vernunft, sie sind aber gar keine Postulate der praktischen, sondern sie sind Postulate der theoretischen Vernunft in der Erkenntnis der praktischen, der handelnden Vernunft im sittlichen Leben des Geistes. Das Wort praktische Vernunft ist bei Kant selbst zweideutig; denn einerseits wird darunter verstanden die handelnde Vernunft, dann aber auch die Erkenntnis von der praktischen Vernunft."

das Praktische zunächst der Theorie als bloße Anwendung untergeordnet, dann aber als tiefster Quell der Wahrheit ihr übergeordnet.

Es spiegelt sich aber in der Geschichte der Ausdrücke ein fundamentaler Gegensatz, die Frage, ob der Welterkenntnis oder dem moralischen Handeln, — denn dies vornehmlich wird unter praktischer Vernunft verstanden —, die Führung unseres Lebens und die Leitung unserer Überzeugungen gebühre. Die Antwort darauf entscheidet zugleich über unsere Stellung zur Wirklichkeit und damit über das Bild der Wirklichkeit selbst. Es entstehen zwei widerstreitende Lebenstypen, der eine vornehmlich auf Weite und Klarheit, der andere auf Wärme und Kraft bedacht, der eine mehr um feste Ordnung, der andere mehr um Freiheit bemüht.

Die griechischen Denker stellen einmütig den Intellekt voran, nur führen sie den Grundgedanken bald schroffer, bald maßvoller aus. Diese Schätzung des Intellekts ruhte aber auf der Überzeugung, daß der Mensch einer unwandelbaren Weltordnung angehöre, die ihn mit sicherem Tatbestande und herrlicher Pracht umfängt. Nichts Größeres galt es hier zu erstreben als die Anschauung eines solchen Kosmos, sie versprach von aller Kleinheit des Alltags und allem Wandel der menschlichen Verhältnisse zu befreien. So verficht Aristoteles, dieser getreue Dolmetsch der griechischen Kultur, die unbedingte Überlegenheit des forschenden Lebens über das handelnde, da dies den Menschen mit veränderlichen Dingen befasse und ihn an seine Umgebung binde. Nicht weiter als die Forschung reicht nach ihm echte Glückseligkeit. Auch die Wendung zur Moral in der Stoa vollzieht nicht sowohl eine Ablösung des Lebens vom Denken, als ein Aufnehmen des Wollens in das Denken, eine Steigerung des Denkens zur Denkhandlung. Und das letzte Aufleuchten des griechischen Geistes in Plotin bringt eine Erhebung des Denkens zu voller Souveränität und zu weltschaffender Größe; im Untergange selbst steigert das Griechentum das Bekenntnis zu der Geisteskraft, der vor allem sein Leben Weite, Festigkeit und Klarheit verdankt.

Das Christentum mußte aus seiner innersten Natur mit jener Schätzung brechen. Denn wo sich das Hauptproblem des Lebens in das Verhältnis des Menschen zu Gott verlegt, und wo das Erscheinen neuer Tiefen schwere Verwicklungen, ja dunkle Abgründe im Menschenwesen zeigt, wo es demnach eine Umbildung und eine Erneuerung gilt, da muß sich das Streben des Menschen von der

Erkenntnis der Welt auf den Stand seiner Seele und weiterhin auf den Aufbau eines neuen Zusammenhanges der Menschheit richten. Der Intellektualismus wird damit in der Wurzel gebrochen. Aber diese innere Wandlung ist auf dem Boden der Geschichte nur recht ungenügend ausgebildet; was die Herzen erfüllte, das fand nicht die Kraft, eine entsprechende Gedankenwelt zu schaffen. Lediglich Augustin enthält bemerkenswerte Ansätze dessen, indem er alle Wirklichkeit auf Wollen zurückführt (nihil aliud quam voluntates) und in seiner Psychologie dem Willen als der die Seele einigenden Kraft die leitende Stellung zuweist. Aber ein ausgeführtes Lebenssystem und eine solche Gedankenwelt hat auch Augustin nicht daraus abgeleitet; so ist die Gestaltung des Christentums weithin derselben Denkart unterlegen, der es sich entgegenstellte, so leidet das Christentum bis zum heutigen Tage an einem Zwiespalt innerster Gesinnung und greifbarer Ordnung. Der griechische Intellektualismus beherrscht auch das christliche Dogma; mögen an die Stelle der Lehren von der Welt Lehren von Gott getreten sein, es bleibt dabei, daß die richtige Erkenntnis über die Wahrheit und den Wert des Lebens entscheidet. Die Höhe der Scholastik steigert noch den Einfluß des griechischen Intellektualismus, ein logisches Räsonnement dringt bis in die letzten Tiefen der christlichen Gedankenwelt vor.[1] Es fehlt nicht an Gegenwirkungen zugunsten des Willens, so bei Duns Scotus,[2] dem Nominalismus, der praktisch gerichteten Mystik; auch die Reformation schließt diesem Zuge sich an. Luther ist mit höchstem Eifer bemüht, das Christentum von der Macht des griechischen Intellektualismus sowohl aristotelischer als neuplatonischer Prägung zu befreien, der, wie er meint, seinen echten Tatbestand verdunkelt oder verflüchtigt hat; Melanchthon aber nennt „das Herz mit seinen Affekten" „den wichtigsten und den Hauptteil des Menschen". Aber bei aller Verstärkung des Willens hat auch der Protestantismus nicht die Kraft gefunden, den innersten Lebenstrieb in ein Lebenssystem zu verwandeln, auch er hat schließlich wieder der Macht des Intellektualismus gehuldigt. Denn mochte die Speku-

[1] Nur äußerlich angesehen dient im Mittelalter die Philosophie der Theologie als Magd, innerlich hat damals weit mehr die Philosophie der Theologie ihren Stempel aufgedrückt.

[2] Er sagt z. B. (s. Stöckl, Philos. d. Mittelalt. II, S. 788): Fides non est habitus speculativus, nec credere est actus speculativus, nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica. Nata est enim ista visio conformis fruitioni.

lation dauernd abgelehnt werden, ein Wissen anderer Art, ein Wissen von geschichtlichen Daten, aber immerhin ein Wissen und ein Bekennen schien unentbehrlich zur Rettung der Seele; auch der Begriff des Glaubens wurde stark intellektualistisch gefärbt, die neue Kirche wurde vornehmlich eine Gemeinschaft der Lehre, eine Schule des reinen Wortes.

Die Neuzeit erhebt die Denkarbeit zu voller Selbständigkeit und Bewußtheit; das Denken ist es, von dem sie eine Befreiung vom Druck der Geschichte hofft, das Denken verspricht eine Klärung des unerträglich gewordenen Chaos, das Denken zerreißt das Gewebe kleinmenschlicher Zwecke und eröffnet die Unendlichkeit des Alls. Gegenüber der griechischen Art ist das Denken aus ruhigem Anschauen weit mehr rastlose Arbeit, ja stürmisches Weiterdringen, aus Aneignung einer gegebenen Welt zum Aufbau einer neuen geworden. Eine solche Art beherrscht die Aufklärung vom Großen bis ins Kleine, sie beherrscht nicht nur ihre spekulative Richtung mit der Kühnheit ihrer Weltentwürfe, sondern auch die empiristische mit ihrer Richtung auf den Menschen. Denn auch hier wird von klarer und deutlicher Erkenntnis alles Heil erwartet, es ist eine andere Art des Erkennens, aber es ist ein Erkennen, das den Kern der Arbeit bildet.[1] Wie jede große Bewegung, so trug freilich auch die Aufklärung in sich selbst einen Rückschlag: die Steigerung und Überspannung des Erkennens erzeugte viel Zweifel an seinem Vermögen gegenüber der Welt und an seiner Herrschaft über den Menschen.[2] Aber ein bloßer Rückschlag gewann noch nie die Herrschaft über die Geister, es bedurfte eingreifender Wandlungen, um die Menschheit in eine andere Bahn zu lenken.

Solche Wandlungen erfolgten auf philosophischem Boden in Kant; sowohl sein Nein als sein Ja hatten bei diesem Problem eine

---

[1] S. z. B. Locke zu Beginn seines Essay: Our business here is not to know all things, but those which concern our conduct.

[2] So z. B. bei Pascal, so mehr noch bei Bayle, dem bedeutendsten Skeptiker der Aufklärung. Er sagt z. B. oeuv. div. 1727, III, 89 b: Ce ne sont pas les opinions générales de l'esprit, qui nous déterminent à agir mais les passions présentes du coeur. Wie bei Bayle die Moral allein dem Leben Festigkeit verleiht, so sagt auch Friedrich II., sein getreuer Schüler: Les sciences doivent être considérées comme des moyens qui nous donnent plus de capacité pour remplir nos devoirs (s. Zeller, Fr. d. Gr. als Philosoph, S. 183).

unvergleichlich größere Wucht als eine wissenschaftliche Leistung je zuvor. Schärfer und gründlicher als je wird das Vermögen des bloßen Erkennens geprüft und werden die Bedingungen seines Gelingens ermittelt; das Ergebnis ist eine schwere Erschütterung, aber die Erschütterung wird ausgeglichen durch die Steigerung des moralischen Handelns zu einer moralischen Welt und die Anerkennung dieser Welt als des Kerns aller Wirklichkeit. Erst mit solcher Umwälzung erhielt der Intellektualismus eine ebenbürtige Gegenwirkung, nun erst fand ein seit Jahrtausenden vorhandenes Streben eine wissenschaftliche Klärung und Durchbildung. Wir wissen, daß trotzdem der Intellektualismus im Panlogismus Hegels noch einmal sein Haupt erhob, so kühn erhob wie nur je, aber wir wissen auch, daß nur ein rasches Hinwegeilen über Kant dies möglich machte, und daß bald ein starker Rückschlag kam. Seitdem geht der Hauptzug der Zeit gegen den Intellektualismus. Wir gewahren das in dem Einfluß Schopenhauers und seiner Willenslehre, wir gewahren es in der Neigung der Religion und Theologie, ihren Schwerpunkt in praktische Aufgaben und Forderungen zu verlegen, wir gewahren es in dem Zuge des gesamten Lebens, das Grübeln über Weltprobleme hinter die praktisch-sozialen Fragen zurückzustellen, die immer dringlicher werden. Auf dem eigenen Gebiet der Wissenschaft aber wirkt zugunsten der neuen Überzeugung namentlich die Psychologie, indem sie die Überlegenheit der Gefühle und Triebe über das Vorstellungsleben aufdeckt.

Solcher Schätzung des Willens entspricht die Neigung, dem Intellekt alle möglichen Schäden der gegenwärtigen Lage aufzubürden. Die Grundlage unserer geistigen Existenz und die Hauptrichtung unseres Strebens sind wankend geworden: das verschuldet, so heißt es, der Intellekt, der alles beweisen, d. h. auf Umwegen ermitteln möchte und damit das unmittelbare Leben mit seiner Gewißheit schwächt; uns umfängt eine unsägliche Zersplitterung der Meinungen und Schätzungen: das kommt, so heißt es, vom Überwiegen der Verstandesarbeit, welche die Individuen auf ihr eigenes Grübeln verweist und sie damit unvermeidlich auseinanderführt; beklagt wird ein Mangel an Ehrfurcht vor göttlichen und heiligen Dingen: das liegt, so hören wir, an einer Überhebung des menschlichen Selbstbewußtseins, und die Haupttriebkraft dabei ist der Intellekt mit seinem Kraftgefühl und seinem Wissensdünkel. Trägt demnach der Intellekt die Hauptschuld aller Irrung, so läßt die Befreiung von seiner Herrschaft

eine Gesundung des gesamten Lebens erwarten. Hat der heutige Voluntarismus die Kraft zu solcher Befreiung?

b) Der Voluntarismus.

Der Voluntarismus ist keine Erscheinung eindeutiger Art, die Hauptepochen der Geschichte haben ihn verschieden gestaltet, jede hat sich ihren besonderen Voluntarismus gebildet. — Die religiöse Gedankenwelt stand zu der Behauptung, daß sowohl die Offenbarung Gottes als ihre Annahme durch den Menschen eine Sache des Willens sei, der nicht weiter ableitbar sei. Darin lag eine Betonung der Selbständigkeit, Ursprünglichkeit und reinen Tatsächlichkeit des religiösen Geschehens, eine Abweisung aller Versuche, es aus weiteren Zusammenhängen zu begründen. Zum Ausdruck bringt den Gegensatz die bekannte Formel, daß nach Thomas von Aquino Gott das Gute gebietet, weil es gut ist, nach Duns Scotus das Gute gut ist, weil Gott es gebietet. Das Eigentümliche der Religion, ihre Unabhängigkeit und ihre Unvergleichlichkeit kam bei dieser Denkweise voll zur Geltung, aber zugleich entstand die Gefahr einer Ablösung vom übrigen Leben, eines Herausfallens aus allen Zusammenhängen; so drohte die Tatsächlichkeit in starre und äußerliche Positivität, die Freiheit aber in blinde Willkür umzuschlagen. Man möchte hier an Plotins Wort denken, daß, wer über die Vernunft hinausstrebt, leicht in Gefahr kommt, aus ihr herauszufallen.

Auf dem Gebiete der Philosophie stellt der Voluntarismus sich anders dar: hier gilt es eine Verlegung des Zentrums des Lebens aus dem Erkennen ins Wollen, namentlich in das moralische Wollen. Den Antrieb dazu gab vornehmlich ein Irrewerden am Vermögen des Erkennens; wie es unfähig dünkte, zum letzten Grunde der Dinge durchzudringen, so schien es auch dem Leben keinen sicheren Halt zu gewähren. Sollten also jene Ziele nicht gänzlich aufgegeben werden, so war eine andere Quelle der Wahrheit zu suchen, und eine solche schien nach Erschütterung des religiösen Glaubens nichts anderes zu bieten als des Menschen sittliches Handeln. In dem großen Sinne, wie Kant dies versteht, wird es zur Offenbarung einer neuen Welt, welche als die letzte Tiefe der Wirklichkeit gilt. Diese Welt aber läßt sich ebenso wie das sittliche Handeln selbst nicht jedem theoretisch erweisen, sondern sie hat eine Überzeugungskraft nur für den, der das sittliche Grundgeschehen anerkennt und in eignes Leben

verwandelt; so geht eine Tat dem Erkennen voran, und was aus ihr an Überzeugungen entspringt, das hat nicht den Charakter theoretischer Erkenntnisse, sondern den praktischer Forderungen. Das hat viel Bewegung und Wandlung bewirkt.

Diese Wendung voll zu würdigen ist namentlich deshalb schwer, weil sie notwendige und fruchtbare Wahrheiten mit angreifbaren Fassungen verquickt. Eine solche Wahrheit liegt vor allem in der Einsicht, daß unsere letzten Überzeugungen weniger durch den Befund der Welt um uns als durch das bestimmt werden, was im eignen Bereich des Lebens vorgeht und an Wirklichkeit sichtbar wird; das widerstreitet allen Versuchen, durch Spekulation über die Natur in ein Wesen der Dinge einzudringen und von daher das Leben zu gestalten. Mit dieser Wahrheit ist eng verbunden die andere, daß der Gehalt des Innenlebens uns nicht mühelos zufällt, sondern daß dieses Leben geweckt und entfaltet sein will, und daß nach dem Maße, wie das geschieht, dem Einzelnen sich auch das Weltbild gestaltet. Die Entzweiung der Menschen im Streben nach Wahrheit, sowie der persönliche Faktor im Wahrheitsstreben können hier voll gewürdigt werden.

Aber die nähere Ausführung dieser Gedanken ruft manche Zweifel hervor. Es ist etwas anderes, die Tatsachen des Innenlebens in den Mittelpunkt der Erkenntnisarbeit zu stellen und in ihnen die entscheidenden Daten zu suchen, etwas anderes, jene direkt zu einer eignen Erkenntnisquelle zu machen. Ebenso notwendig wie jenes, ebenso unmöglich ist dieses. Denn der Befund des Innenlebens läßt sich nicht unmittelbar, wie er vorliegt, als fester Ausgangspunkt nehmen, sondern die Erkenntnisarbeit hat ihn erst zu klären und zu durchleuchten; was sie dabei als Grundtatsache und als Wahrheit findet, das besitzt eine Allgemeingültigkeit und zugleich einen inneren Zwang, das läßt sich unmöglich auf eine persönliche Zustimmung stellen. Es gibt mathematische Wahrheiten von solcher Schwierigkeit, daß nur ein kleiner Teil der Menschen sie klar zu durchschauen vermag, das tut aber ihrer Allgemeingültigkeit nicht den mindesten Abbruch. Wenn daher die Lebenswahrheiten ihre volle Überzeugungskraft erst bei Entwicklung des entsprechenden Lebens erlangen, ja wenn die Wendung zu ihnen eine Entscheidung des Menschen in sich trägt, so stellen sie sich damit dem Menschen nicht zu beliebiger Wahl, sie bilden nicht bloße Möglichkeiten, die der eine annehmen, der

andere verwerfen könnte, sondern sie behalten volle Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit; die Subjektivität trifft nicht die Sache, sondern nur das Verhältnis des Menschen zu ihr, nichts besitzt volle Wahrheit, das nicht unabhängig von allen Subjekten gilt. Aus solchen Erwägungen haben wir Bedenken gegen den Begriff der praktischen Vernunft, es stehen nicht eine theoretische und eine praktische Vernunft nebeneinander, sondern es besteht nur eine einzige Vernunft, die auf das ganze Leben geht und überall eine Wendung zu selbsttätigem Schaffen vollzieht.

Dazu behält der Begriff der praktischen Vernunft meist nicht die Kantische Höhe. Hier vollzieht er eine Umwälzung des Lebens, versetzt es in ein ursprüngliches Schaffen und gibt ihm einen Weltcharakter mit strenger Allgemeingültigkeit; wenn irgend etwas, so ist dies Metaphysik, wenn auch eine andere Metaphysik als die der ontologischen Spekulation. Je mehr sich aber dieser metaphysische Charakter abschwächt, desto mehr wird das Reich der praktischen Vernunft aus der Tiefe der ganzen Wirklichkeit zu einem besonderen Gebiet neben anderen, desto weniger ergibt es eine letztgültige Wahrheit. Die Lebensgestaltung aber, die daraus hervorgeht, ist in Gefahr, ein Gebiet des praktischen und moralischen Lebens vom übrigen Leben abzusondern, damit aber jenes zu eng und zu subjektiv, dieses aber zu äußerlich und bloß werktätig zu gestalten. In Wahrheit dürfen die Breite der Kulturarbeit und die letzten Überzeugungen des Menschen nicht auseinanderfallen; je mehr sie es tun, desto mehr muß unserem Leben eine durchwaltende Seele und zugleich alle Größe fehlen.

Wieder anders gestaltet sich der Voluntarismus im Leben der Gegenwart. Hier erscheint er als wissenschaftliche Theorie zunächst auf psychologischem Gebiet, in dem Streben, die Abhängigkeit des Vorstellungslebens von den Trieben und Neigungen aufzuweisen, auch den gesamten Verlauf des Vorstellungslebens als durch ein Willensmoment bedingt zu zeigen, wie das vornehmlich in Wundts Apperzeptionslehre geschieht. Sehr beachtenswert ist dafür auch das Werk von H. Maier „Psychologie des emotionalen Denkens“ (1908), welches das Denken, das sich in den Gefühls- und Begehrungsvorstellungen betätigt, dem urteilenden Denken als einen selbständigen Typus logischer Funktionen zur Seite stellt. Viel neue und fruchtbare Erkenntnis ist auf solchen Wegen gewonnen, ja der Gesamtanblick der Sache vertieft. Nur in der Richtung mögen hier noch Fragen und

Zweifel entstehen, ob dabei nicht oft weniger ein Gegensatz zwischen Intellekt und Wille als zwischen zentraler und peripherer Tätigkeit vorliegt, der das ganze Leben durchdringt.

Für das weitere Leben gestaltet sich auf modernem Boden das Vorantreten der praktischen Aufgaben dahin, das Befinden der Menschheit, und zwar der Menschheit des unmittelbaren Daseins, für das Ziel der Ziele zu erklären und auch das Erkennen zu einem bloßen Mittel dafür zu machen; es erscheint als eine unnütze Grübelei, wenn es nicht das Wohlsein der Menschen fördert. Daß dies der Hauptrichtung des modernen Lebens entspricht, zeigte schon der Blick auf die Geschichte. Eine Ermüdung an dem Kampf um die Weltprobleme ist erfolgt, und die Fragen der inneren Bildung werden durch die unablässig anschwellenden politischen, wirtschaftlichen, technischen Probleme weit zurückgedrängt, im besonderen fordert der Kampf um die wirtschaftliche Selbsterhaltung immer mehr alle Kräfte und stellt immer mehr das Leben und Handeln unter den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit; wie sollte in solchen Zusammenhängen irgendwelcher Platz für einen Selbstwert des Wissens bleiben? Ein Versuch, aus jener praktischen Hauptrichtung eine eigentümliche Wissenslehre zu entwickeln, ist namentlich im Pragmatismus gemacht, der von Amerika und England aus zeitweise die Kulturwelt sehr beschäftigte, jetzt freilich schon im Abflauen begriffen ist.

c) Der Pragmatismus.

Der Pragmatismus hat neuerdings auch in Deutschland Beachtung gefunden, er hat aber hier weniger Bewegung hervorgerufen als bei verschiedenen anderen Völkern.[1] Der Ausdruck und der Begriff Pragmatismus im hier gemeinten Sinne stammt von Charles Pierce, der ihn zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „Popular Science" vom Jahre 1878 verwandte. Zwanzig Jahre später hat William James die Sache aufgenommen und in glänzender Weise weitergebildet. Als

[1] Die beste Orientierung über ihn bietet das Buch von William James „Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden. Volkstümliche philosophische Vorlesungen". Aus dem Englischen übersetzt von Wilhelm Jerusalem, 1908. — Beachtenswert ist auch der Aufsatz von Jerusalem in der Deutschen Literaturzeitung vom 25. Januar 1908: „Der Pragmatismus. Eine neue philosophische Methode." S. ferner Günther Jacoby „Der Pragmatismus, Neue Bahnen in der Wissenschaftslehre des Auslands", 1909.

weitere Führer sind Dewey (New York) und Schiller (Oxford) zu nennen; von letzterem stammt der Ausdruck „Humanismus". Es ist bemerkenswert, daß hier zum ersten Male in einer philosophischen Bewegung Amerika voranging und sie der alten Welt zugeführt hat.

Über das Verhältnis des Pragmatismus zu anderen Denkrichtungen äußert James sich folgendermaßen: „Der Pragmatismus repräsentiert eine uns durchaus vertraute Richtung in der Philosophie, nämlich die empirische Richtung, allein er repräsentiert sie in einer radikaleren und zugleich einwandfreieren Form als die war, die sie bisher angenommen hatte" (S. 31 a. a. O.), ferner, „er stimmt mit dem Nominalismus darin überein, daß er sich überall an das Einzelne hält, mit dem Utilitarismus darin, daß er überall den praktischen Standpunkt betont, mit dem Positivismus in der Verachtung, die er den bloß sprachlichen Problemlösungen, überflüssigen Fragestellungen und metaphysischen Abstraktionen entgegenbringt" (a. a. O. S. 33). Der Pragmatismus legt Wert darauf, kein System, sondern eine Methode zu sein, diese Methode aber besteht in der Beziehung alles Erkenntnisstrebens auf das menschliche Dasein und seine Förderung; nur was hier sich bewährt, soll fernerhin als Wahrheit gelten. Das Wahre wird damit ein Teil des Guten, „wahr heißt alles, was sich auf dem Gebiete der intellektuellen Überzeugung aus bestimmt angebbaren Gründen als gut erweist" (S. 48). „Alle Theorien sind nur Werkzeuge, nur Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen, und keineswegs Offenbarungen oder intellektualistische Lösungen eines göttlichen Welträtsels" (S. 122). In solchem Gedankengange gelten dem „Humanismus" die Wahrheiten als Erzeugnisse des Menschengeschlechts. „Die Wahrheit macht keinen andersgearteten Anspruch und legt keine andere Pflicht auf als Gesundheit und Reichtum. Alle diese Ansprüche sind bedingter Art" (S. 146).

Solche Denkart gestaltet die Forschung insofern durchaus eigentümlich, als sie nunmehr nicht sowohl von Prinzipien her zu begründen als nach den Konsequenzen zu bemessen hat, als jetzt nicht der Sache eine eigne Natur gegenüber dem Menschen zuerkannt, sondern alles auf den Menschen bezogen und nach der Leistung für ihn bewertet wird.

Was das besagt und welche Wandlung es bewirkt, wird am ehesten deutlich durch die Beispiele, welche James selbst verwendet. Der

Streit des Materialismus und des Spiritualismus tritt in eine völlig neue Beleuchtung und wird zugleich einer Entscheidung zugeführt, wenn nicht das Recht der Prinzipien erörtert, sondern die Leistung eines jeden der Gegner für das Wohl der Menschheit erwogen wird. Materialismus bedeutet in diesem Zusammenhange die Denkweise, welche die höheren Phänomene durch die niederen erklärt und die Geschicke der Welt durch ihre blinden Teile und ihre blinden Kräfte bestimmen läßt, Spiritualismus diejenige, welche die Leitung dem höheren Elemente zuweist und damit den Geist nicht zu einem bloßen Zeugen und Berichterstatter des Weltlaufs macht, sondern ihn tätig in denselben eingreifen läßt. Stellen wir nun die Frage, welche der beiden Beleuchtungen mehr das Leben fördert, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Denn die letzten praktischen Ergebnisse des Materialismus sind trostlos, während der Spiritualismus mit seiner Bejahung einer sittlichen Weltordnung unseren Hoffnungen freien Spielraum gibt. „Der Glaube an geistige Wesen in all seinen Formen hat es immer mit einer Welt der Verheißung zu tun, während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht“ (a. a. O. S. 67). Dem entspricht die Behandlung des religiösen Problems: statt von spekulativen Prinzipien her wird es vom Bedürfnis des Menschen aus behandelt. „Nach pragmatischen Grundsätzen ist die Hypothese von Gott wahr, wenn sie im weitesten Sinne des Wortes befriedigend wirkt. Was nun immer noch die restlichen Schwierigkeiten dieser Hypothesen sein mögen, die Erfahrung zeigt, daß sie wirkt, und das Problem besteht darin, die Hypothese so auszubauen, daß sie sich mit den andern wirkenden Wahrheiten in Einklang bringen läßt“ (a. a. O. S. 192).

Wer sich in das Ganze einlebt, versteht leicht, daß es weite Kreise der Zeit zu gewinnen vermochte. Denn es hat seine Beleuchtung der Dinge unbestreitbar den Vorzug der Einfachheit und der Verständlichkeit. Eine große Vereinfachung ist augenscheinlich, indem alle Fragen, welche die Lebenshaltung nicht berühren, als unnütz ausscheiden; die Beziehung auf jene aber scheint einen Maßstab zu gewähren, um die verschiedenen Behauptungen unbefangen zu würdigen und die Sache dem Streit der Parteien zu entziehen; die Wahrheit verspricht fruchtbarer und flüssiger zu werden, indem sie so in die Bewegung des Lebens hineingestellt wird und ihrer Förderung dienen soll; gerade für unsere Zeit mit ihrer Zersplitterung der Überzeugungen scheint

eine derartige Lösung wertvoll.[1] Zur eignen Leistung gesellt sich dabei unterstützend eine scharfe Kritik des überkommenen Wahrheitsbegriffes.

Aber so viel Anregung das alles, vertreten von bedeutenden und geistvollen Männern, bringen mag, als Letztes und Ganzes angesehen muß es als ein Irrtum gelten. Der Pragmatismus macht namentlich deshalb einen so starken Eindruck, weil er die gewöhnliche Betrachtungsweise umkehrt; es fragt sich nur, ob er damit nicht den Begriff der Wahrheit zerstört. Das eben ist dem Wahrheitsbegriffe wesentlich, und das ist die bewegende Seele des Wahrheitsstrebens, daß der Mensch dabei etwas erreicht, was jenseits aller bloßen Meinungen und Neigungen liegt, was unabhängig von menschlicher Zustimmung gilt. Damit eröffnet sich dem Menschen ein neues Leben, eine Weite und Größe des Wesens, eine innere Gemeinschaft mit der Wirklichkeit, eine Befreiung von menschlicher Sonderart. Wer dagegen das Befinden des Menschen und der Menschheit zum höchsten Ziel und zum richtenden Maßstab macht, der erniedrigt die Wahrheit zu einer nützlichen Meinung; das aber ist eine Zerstörung. Die Wahrheit müßte alle Überzeugungskraft in dem Augenblick verlieren, wo sie als ein bloßes Mittel durchschaut würde. Sie ist nur als Selbstzweck möglich, eine „instrumentale" Wahrheit ist ein Unding.

Damit wird nicht die Wirkung der verschiedenen Lehren auf den Zustand des Menschen für unwichtig erklärt; sicherlich kann viel Aufklärung und Anregung davon ausgehen, wenn jene Wirkung mehr beachtet und in ihre Triebkräfte verfolgt wird. Aber was unmittelbar davon vorliegt, ist ein verwickeltes Phänomen, an dem Kern und Schale, Recht und Unrecht erst zu scheiden sind.

Dem Pragmatismus löst sich die Wahrheit in lauter einzelne Wahrheiten auf, er selbst sieht darin einen Vorteil. Aber ist es so sicher, daß diese Wahrheiten friedlich und freundlich zusammengehen, daß sie nicht in schroffe Konflikte miteinander geraten? Wer sollte wohl bei solchen Konflikten der Schiedsrichter sein?

Endlich ist das, was der Pragmatismus als höchstes Ziel betrachtet,

---

[1] James (a. a. O. S. 122) bemerkt in dieser Hinsicht: „Die tatsächliche Unruhe, die jetzt in der theoretischen Philosophie herrscht, der Wert, den jeder Denktypus für gewisse Zwecke besitzt, die Unfähigkeit eines jeden dieser Denktypen, alle anderen zu verdrängen, alles das legt die pragmatische Anschauung nahe."

das Gelingen und Gedeihen des Lebens, keineswegs allem Zweifel enthoben. Denn das Leben ist hier nichts anderes als das Kulturleben, wie es sich in der Breite des Daseins ausnimmt; um dieses Leben aber als ein vollgenügendes Gut zu betrachten, muß man von dem Kulturenthusiasmus und der optimistischen Stimmung beherrscht sein, die früheren Zeiten näherlagen als der unsrigen. Denn ist jenes Leben all der Mühe und Arbeit, all der Sorgen und Aufregungen, all der Schmerzen und Entsagungen wert, die es fordert? Kann dies Leben, genauer betrachtet, mit all seinem prunkenden Schein und seiner inneren Leere das letzte der Ziele sein? Der Pragmatismus ruht auf einem starken Glauben an einen Wert des menschlichen Lebens; ist dieser Glaube selbstverständlich, ist er gegen allen Angriff geschützt?

Über die Weiterentwicklung des Pragmatismus berichtet Jerusalem in der Deutschen Literaturzeitung (1913, Nr. 51/52). Er zeigt dabei, daß der Pragmatismus viel Bewegung und Weiterbildung in sich trägt, und er verteidigt ihn gegen grobe und mißverständliche Darstellungen. Mag aber der Pragmatismus in der Kritik des Intellektualismus noch so viel Recht besitzen, seine eignen Aufstellungen bleiben nach unserer Überzeugung angreifbar und unhaltbar, solange nicht der Lebensbegriff eine Klärung und Vertiefung erfahren hat; bedeutet Leben bloß natürliche Selbsterhaltung und gesellschaftliches Wohlsein, so besagt die Unterordnung des Erkennens darunter eine Preisgebung seines Wahrheitscharakters. Wie viele Probleme übrigens der pragmatische Begriff der Erfahrung in sich trägt, zeigt das Werk von Henri Reverdin: La notion d'expérience d'après William James, 1913.

Auch das zweifellos bedeutende und anregende Werk Vaihingers: „Die Philosophie des Als ob" (2. Aufl. 1913) verlangt in diesem Zusammenhang eine Erwähnung, so wenig sich hier näher auf seine Probleme eingehen läßt. Die Bedeutung der Fiktion, die hier mit Recht von der Hypothese deutlich geschieden wird, erhält eine ebenso scharfsinnige wie kenntnisreiche Darlegung, doch wird dabei die Bedeutung der Fiktion stark überspannt und die Eigentümlichkeit des Wahrheitsstrebens nicht genügend gewürdigt. Auch hier bleibt das Hauptproblem die genauere Fassung des Lebens und die damit verbundene Frage, ob das Erkennen ein bloßes Mittel oder ein wesentlicher Bestandteil des Lebens ist. Ich selbst habe in der Schrift „Erkennen und Leben" (1912, S. 53 ff.) mich näher über diese Probleme geäußert.

d) Die eigne Behauptung: der Aktivismus.

Jerusalem hebt im Vorwort zur Übersetzung von James' „Pragmatismus" meine Annäherung an die neue Richtung hervor und bemerkt dabei: „Euckens Aktivismus ruht auf bestimmten metaphysischen Voraussetzungen, während der Pragmatismus rein empirisch ist" (S. VII). In Wahrheit begrüße ich sympathisch das Streben, die Wahrheit in eine engere Beziehung mit dem Leben zu bringen, sie nicht als eine Sache des bloßen Intellektes zu verstehen; nicht minder teile ich die Ablehnung eines Wahrheitsbegriffes, dem die Wahrheit als Übereinstimmung mit einer neben uns befindlichen Wirklichkeit gilt. Es fragt sich nur, was Leben bedeutet, und da dürfte zwischen dem, was in jenen Worten „empirisch" und „metaphysisch" genannt wird, eine weite Kluft bestehen. Dort besagt Leben die menschliche Zuständlichkeit, das menschliche Befinden — ob des Einzelnen oder der Gattung, kommt schließlich auf dasselbe hinaus, die Zahl verändert nicht das Wesen der Sache —, wir aber denken beim Suchen einer engeren Verbindung der Wahrheit mit dem Leben an das Geistesleben als ein Beisichselbstsein des Lebens, das mit seinen Inhalten und Werten aller menschlichen Zuständlichkeit gegenüber etwas wesentlich Neues bildet, ja eine völlige Umkehrung des nächsten Standes besagt. Daher bedeutet auch die Verbindung der Wahrheit mit dem Leben dem Pragmatismus und dem Aktivismus etwas sehr Verschiedenes: dort wird die Wahrheit ein bloßes Mittel für ein höheres Ziel, was nach unserer Überzeugung sie innerlich zerstören heißt, hier wird sie ein wesentlicher Bestandteil des Lebens, ein solcher aber kann nie ein bloßes Mittel sein.

So hat es auch einen wesentlich anderen Sinn, wenn hier und dort die Erkenntnisarbeit nach ihrer Fruchtbarkeit für die Lebensentfaltung bemessen wird. Dort bildet das Maß der Nutzen des Menschen mit all seiner Wandelbarkeit; hier wird es das Bestehen und der Inhalt des Geisteslebens, und die verschiedenen Behauptungen sind daraufhin anzusehen, wie sie dieses vertiefen und erweitern. Beides kann bis zu vollem Gegensatz auseinandergehen. Eine Denkrichtung kann dem Menschen als Menschen harte Opfer auferlegen und ihm das Leben eher schwerer als leichter machen — das gilt von allem wahrhaft Großen, ja schließlich vom Ganzen der Kultur —, aber zugleich kann sie dem geistigen Leben mehr Gehalt und Größe geben,

während umgekehrt manches, was dem Menschen das Dasein behaglich gestaltet, das Geistesleben arg herabdrücken mag.

Mit dem Pragmatismus wollen auch wir das Leben in Tätigkeit versetzen, aber die Versetzung dünkt uns nicht möglich vom gegebenen und gebundenen Dasein aus, sondern nur durch die Ergreifung eines neuen Ausgangspunktes und die Aufbringung eines neuen Lebens. Das ist eine Art von Metaphysik: wir leugnen es nicht, vielmehr verlangen wir aufs entschiedenste eine Metaphysik, da nur eine Umkehrung der ersten Lage ein ursprüngliches und selbsttätiges Leben möglich macht, so daß es keine geistige Selbsterhaltung ohne irgendwelche Metaphysik gibt. In allem Persönlichwerden und aller Charakterbildung steckt eine Metaphysik.

Nach dem allen scheint uns der Gegensatz von Intellektualismus und Voluntarismus nicht den Kern der Sache zu treffen. Es genügt nicht, den Schwerpunkt des Lebens aus einer seelischen Tätigkeit in eine andere zu verlegen, denn dies ergibt keine wesentliche Umwandlung und Erhöhung, es führt nicht über den abgesteckten Kreis hinaus. In Frage steht vielmehr der Gegensatz eines ursprünglichen und selbsttätigen und eines bei aller Emsigkeit bedingten und gebundenen Lebens. Das aber stellt das Problem unter einen wesentlich neuen Anblick.

e) Intellekt und Intellektualismus.

Die Eigentümlichkeit der aktivistischen Behauptung dürfte am ehesten erhellen durch eine Betrachtung ihrer Stellung sowohl zum Intellektualismus als zur intellektuellen Arbeit. Diese Arbeit herabzusetzen, liegt ihr ganz und gar fern, ihr kann sie nicht als etwas Nebensächliches und Untergeordnetes gelten. Denn die geforderte Umkehrung des Lebens, die Wendung zur Selbsttätigkeit, wird sich ohne energische intellektuelle Arbeit nun und nimmer vollziehen und durchsetzen lassen. Das bezeugt auch die Geschichte, indem sie zeigt, daß überall da, wo von der Erkenntnisarbeit groß gedacht wurde, sie nicht als eine bloße Begleitung des Lebens oder als eine nachträgliche Deutung eines „gegebenen" Tatbestandes galt, sondern vielmehr als ein Hauptstück des Lebens, das ihm zur Erreichung seiner Höhe durchaus unentbehrlich war. So bei Plato, so bei Kirchenvätern wie Clemens und Origenes, so bei Spinoza und Leibniz; überall schien erst das Wissen die Tiefe des Lebens zu erschließen und sie dem Menschen

zu vollem Besitze zu machen. Mochte dabei zu Unrecht das Wissen als das Ganze des Lebens erscheinen, jedenfalls war es kein bloßes Abbild, jedenfalls stand es nicht neben, sondern in dem Leben. Aber so entschieden wir es demnach ablehnen, den Intellekt zum Sündenbock für alles zu machen, was an der Gegenwart mißfällt: wer ein bei sich selbst befindliches Leben aus dem Ganzen verlangt und dies zur Grundbedingung des Erkennens macht, der ist gegen alle Hinneigung zum Intellektualismus gesichert, der wird vielmehr die Überflutung namentlich der Neuzeit und Gegenwart durch intellektualistische Strömungen besonders stark empfinden. Es wird ihn aber die Sorge für das Ganze des Geisteslebens diese Überflutung in anderer Weise betrachten und beurteilen lassen als den Voluntaristen. So sei zunächst diese Machtentwicklung des Intellektualismus betrachtet; erst dann läßt sich ermessen, ob die erstrebte Gegenwirkung ihr in Wahrheit gewachsen ist.

α. Die Überflutung des modernen Lebens durch den Intellektualismus.

Der Intellektualismus wirkt auf uns zunächst von der Geschichte her in mannigfacher Gestalt: er wirkt aus dem Altertum, das Geist und Intellekt als gleichbedeutend zu behandeln pflegte, aus dem christlich-kirchlichen Leben, dem der Glaube trotz aller Gegenwirkung immer wieder eine überwiegend intellektuelle Tätigkeit wurde, aus der Neuzeit, welche die von ihr erstrebte Steigerung und Erweiterung des Lebens namentlich von der Tätigkeit des Intellektes erwartete. Sie verficht aber solche Schätzung bis in die Gegenwart hinein sowohl in der Richtung, welche als Aufklärung, Spekulation usw. vom Innenleben ausging, als in der vom Naturerkennen beherrschten Denkart. Der Idealist und der Realist fassen den Begriff des Bewußtseins verschieden, aber beide gehen darin zusammen, daß sie in das Bewußtsein das Wesentliche des Geistes setzen, und das ist nichts anderes als Intellektualismus. Intellektualistisch ist auch die Neigung, alles Heil, auch alle Erhöhung des moralischen Standes, vornehmlich von einem Fortschritt des Erkennens zu erwarten.[1] So geschieht es namentlich

[1] So zeigt es mit besonderer Anschaulichkeit das größte realistische System des 19. Jahrhunderts, das System Comtes. Es seien nur einige bezeichnende Stellen aus dem cours de philosophie positive (4. Aufl. 1877) angeführt. I, 40/41 heißt es: le mécanisme social repose finalement sur des opinions. Nach IV, 113 trägt die Hauptschuld an der unerquicklichen Lage der Gegenwart die

auch in den Kreisen des Sozialismus, die bei diesen Fragen überwiegend im Fahrwasser der Aufklärung schwimmen.

Nichts dürfte die Macht des Intellektualismus deutlicher zeigen als die Tatsache, daß selbst die Gegenwirkung gegen ihn oft wieder zu ihm zurückgekehrt ist und zu seiner Verstärkung gewirkt hat. So zieht es sich durch die ganze Geschichte des Christentums, so reicht es auch in das 19. Jahrhundert hinein. Der spätere Schelling z. B. sucht mit Einsetzung aller Kraft den eingewurzelten Rationalismus durch eine positive und irrationale Denkweise zu verdrängen. Aber er bringt das Neue als eine bloße Lehre; die Annahme dieser Lehre, das Bekenntnis zu ihr, scheint das ganze Leben ins Wahre zu stellen. Was ist das anders als Rationalismus und Intellektualismus? So wird leicht eben das, was der Lehre als etwas Höheres entgegengehalten wird, selbst wieder zur bloßen Lehre.

Gefährlicher noch sind die Wirkungen des Intellektualismus durch sein Festwurzeln in alten und neuen Gewöhnungen des Denkens. Als der Kern der Erkenntnisarbeit galt von alters her die Heraushebung allgemeiner Größen aus der grenzenlosen Vielheit der Erscheinungen, im Altertum in vollem Einklang mit der Gesamtauffassung der Wirklichkeit, indem einfache und unwandelbare Formen ihr Grundgerüst zu bilden schienen; seit dem Verlassen solcher Überzeugung mit entschiedenem Unrecht, indem das Heraussehen der großen Züge aus der Erfahrung und die Verbindung der Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen weit mehr besagt und weit mehr verlangt als ein bloßes Abstrahieren gleicher Züge.[1]

---

anarchie intellectuelle; so ist das dringendste Bedürfnis eine philosophie convenable. Als der tiefste Grund der politischen Korruption erscheint l'impuissance et le discrédit des idées générales. Überhaupt entsprechen bei Comte die Epochen der Geschichte den Stufen des Erkennens. Auch der heutige Monismus glaubt durch eine Berichtigung der Begriffe von der Natur und von der Stellung des Menschen in ihr das Leben wesentlich fördern zu können.

[1] Auch der Terminus Abstraktion bekundet jene Wandlung; ihr entsprechend hat er zwei Hauptphasen durchlaufen, eine logisch-metaphysische und eine psychologische, von denen jene auf Aristoteles, diese auf Locke zurückgeht. Abstrakt (ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα) heißen bei Aristoteles die von der Materie abgesonderten Formen, namentlich die mathematischen Größen; so hält es auch das Mittelalter fest (abstrahere formam a materia intellectu). Erst die moderne Auffassung sieht im Abstrahieren ein allmähliches Herausheben gemeinsamer Eigenschaften aus der Breite der Erscheinungen. Die alte Bedeutung überdauert

Der intellektualistischen Überschätzung des Strebens zum Allgemeinen entspricht ein merkwürdiger Kultus abstrakter Begriffe, der im 19. Jahrhundert namentlich durch Hegel seine Höhe erreicht hat. Wie viel Macht üben jetzt Begriffe wie Vernunft, Kultur, Gesetz, Wert, Fortschritt, Humanität usw., Begriffe höchst unbestimmter Art! Gerade ihre Unbestimmtheit macht sie beliebt, indem sie einer unbequemen Entscheidung enthebt; sie sind oft wie leere Anweisungen, die jeder nach seinem Belieben ausfüllt.

Den Einfluß intellektualistischer Denkweise verrät auch die landläufige Neigung, unser Handeln nach Art eines logischen Schlusses als eine Subsumtion eines einzelnen Falles unter ein allgemeines Gesetz zu verstehen. In Wahrheit würde die wissenschaftliche Arbeit selbst nicht viel leisten, im besonderen nichts Neues erreichen, wären die logischen Formen nicht das bloße Gefäß eines sie belebenden und erfüllenden Denkprozesses. Jenseit der Wissenschaft aber wird die Verkehrung noch augenscheinlicher, wenn z. B. das politische Leben, die richterliche Tätigkeit, ja alle menschliche Handlung nach jenem Schema der Anwendung allgemeiner Sätze auf den besonderen Fall verstanden wird. Denn das heißt sie in eine starre Schablone pressen und sowohl der Ursprünglichkeit als der Individualität berauben. Das ist auch eine Wurzel des viel bestrittenen und inmitten aller Bestreitung unablässig anschwellenden Bureaukratismus.

So umfängt uns der Intellektualismus von allen Seiten mit einem dichten und feingewobenen Netz; alles subjektive Streben vermag daraus nicht zu befreien, selbst die Behauptung des vollen Gegenteiles treibt, wie wir sahen, auf Umwegen leicht in die alte Bahn zurück. Eine Wendung könnte nur die Anerkennung dessen bringen, daß die eigene Arbeit des Intellekts einen positiven und produktiven Charakter

---

die Herrschaft der antiken Formenlehre; so heißt es z. B. in Baumeisters definitiones philosophicae ex systemate Wolfii collectae, def. DCCXXXV: abstrahere ea dicimur, si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta sejuncta intuemur. Kant versteht in seiner Logik (s. VIII, 92, Hartenst.) unter Abstraktion „die Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden". Er will daher nicht sagen „etwas abstrahieren" (abstrahere aliquid), sondern „von etwas abstrahieren" und meint „abstrakte Begriffe sollte man eigentlich abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen". Das Schwanken des heutigen Sprachgebrauches erklärt sich zum guten Teil aus dem Durcheinanderlaufen beider Bedeutungen.

erst erlangt, wenn sie sich einem Ganzen des Geisteslebens empfangend und fördernd einfügt, wenn sie von gesamtgeistigen Synthesen geleitet und von solchen Energien getrieben wird. Daß es aber in Wahrheit so steht, läßt sich sowohl direkt als indirekt erweisen: alle echte Leistung intellektueller Art stand in engem Zusammenhange mit Gesamtbewegungen des Geisteslebens; wo immer hingegen die Arbeit solchen Zusammenhang fallen ließ, da ist sie rasch zu leerem Formalismus oder tastender Reflexion gesunken. Ein solches Verfechten der Abhängigkeit des Intellektes vom Ganzen ist mit der Anerkennung einer Größe und Bedeutung innerhalb des Ganzen aufs beste vereinbar.

β. Die Begründung des Erkennens im Lebensprozesse.

Wer vom Erkennen gering denkt, wer in ihm nicht mehr als ein Registrieren bloßer Erscheinungen sieht, der braucht sich über seine nähere Gestaltung und über sein Verhältnis zum Ganzen des Geisteslebens keinerlei Sorge zu machen. Wer aber in ihm eine Durchleuchtung und innere Aneignung der Wirklichkeit sucht, der erkennt hier ein schweres Problem. Wie läßt sich eine fremde Wirklichkeit unterwerfen und aneignen, wenn die Arbeit nicht irgendwelches Vermögen an sie heranbringt, nicht eine Kraft gegen die Widerstände der Dinge einzusetzen hat, wie kann eine Erfahrung uns wertvoll werden, wenn sie nicht eine von innen kommende Bewegung aufnimmt und weiterführt, wie kann sie eine Antwort erteilen, wenn ihr nicht zuvor eine Frage gestellt ist? Woher aber soll das Erkennen die Kraft zu jener Leistung finden, wenn nicht der gesamte Lebensprozeß eine innere Konzentration vollzieht, seine Tätigkeiten zu einem Ganzen verbindet und aus ihm den Kampf gegen die Umgebung aufnimmt? Eine derartige Bewegung würde wie aller Betätigung, so auch dem Erkennen eine eigentümliche Art und Richtung geben. Ein solches Zusammenschließen des Lebens zu einem charakterhaften Ganzen steckt einen eigentümlichen Daseinsraum ab und gestaltet eigentümlich wie die Erfahrung, so das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und seine Arbeitswelt. Daraus hat auch das Erkennen seine Ziele und Wege zu empfangen. Wie könnte einer die griechische Philosophie in dem Großen und Unterscheidenden ihrer Art verstehen, der sie nicht als die Wendung derjenigen Lebenssynthese zur Wissenschaft verstünde, die dem Ganzen der griechischen Kultur zugrunde liegt? Diese Synthese erfolgte nicht unabhängig von der intellektuellen

Arbeit, sie bedurfte vielmehr ihrer unablässigen Hilfe; aber sie war nicht ein Werk des bloß auf seine eigene Kraft gestellten Erkennens. So besitzt überhaupt nur ein Erkennen, das in einer Lebenssynthese gegründet ist und aus ihrer Tiefe schöpft, sichere Richtungen und zwingende Notwendigkeiten, nur ein solches vermag den Gegenstand zu erfassen und zu durchdringen, nur ein solches kann der Wirklichkeit einen lebendigen Zusammenhang geben. Warum macht die scholastische Wissenschaft bei allem Fleiß und aller Tüchtigkeit einen so wenig erfreulichen Eindruck, warum hat sie, trotz breitester Wirkung im menschlichen Kreise, geistig so wenig gefördert? Weil ihr die gestaltende Kraft eines charakteristischen Lebens fehlte, weil sie daher ihren Begriffen keine Anschaulichkeit und keine Überzeugungskraft zu geben vermochte. Schon deshalb mußte sie der neueren Philosophie unterliegen, weil diese eine neue Lebensgestaltung vertrat. Eben dieses ist es auch, was schöpferische Denker, wie Leibniz und Kant, von hervorragenden Schulgelehrten, wie Wolff und Lotze, unterscheidet, daß jene neue Lebenssynthesen einfacher Art zum Durchbruch bringen und mit ihrer Arbeit die Wirklichkeit erhöhen. So sind sie Mehrer im Reich des Geistes, nicht bloße Bearbeiter und Zergliederer eines gegebenen Befundes, sie reflektieren nicht bloß über die Wirklichkeit, sie erweitern unsere Wirklichkeit.

Es bekräftigt aber solchen Zusammenhang des Erkennens mit dem Ganzen des Geisteslebens nichts nachdrücklicher als die eigenen Erfahrungen der Logik, die sich mit der Allgemeingültigkeit und Umwandelbarkeit ihrer Gesetze leicht aller Bindung und Beziehung enthoben glaubt. Die Unverbrüchlichkeit jener Gesetze ist klar und unbestritten. Aber alle Gesetze und Formen ergeben keineswegs schon ein lebendiges Denken; das wirkliche Denken des Menschen ist keineswegs bloß eine gleichförmige Anwendung jener Denkgesetze, es hat darüber hinaus eine Eigentümlichkeit, die alle Mannigfaltigkeit beherrscht und durchdringt, und die nur aus dem Ganzen eines Lebensprozesses hervorgehen kann. Demgemäß ist das Denken in seiner feineren Struktur verschieden nach der Art des Lebensganzen, dem es angehört. Daß das künstlerisch gerichtete Griechentum das Denken enger mit der Anschauung zusammenschloß, daß es rasch und unmittelbar zu einer Synthese strebte und alles Unbegrenzte mied, daß es die Elemente des Lebens als gegeben und unwandelbar hinnahm, das gestaltet auch seine Erkenntnisarbeit bis in die einzelnen logischen

Aufgaben eigentümlich. Wie sehr bekundet ferner die Denkweise des ausgehenden Altertums und des Mittelalters den Einfluß eines neuen, von der Religion beherrschten Lebens! Indem dort alles sichtbare Dasein zum bloßen Gleichnis einer unsichtbaren Ordnung wird, verlieren die Begriffe ihre Sprödigkeit, die Behauptungen ihre Ausschließlichkeit. Die allegorische Deutung ahnt und schaut durch den sinnfälligen Tatbestand hindurch eine höhere Welt, ohne dabei jenen zu einer bloßen Erscheinung herabzusetzen. So ist derselbe Gegenstand Bild und Sache, Sinnliches und Geistiges in Einem; daß darin zugleich eine Bindung und eine Befreiung, eine Bejahung und eine Verneinung, damit aber ein unhaltbarer Widerspruch liegt, das empfindet jene von Stimmung und Ahnung beherrschte, beinahe traumhafte Denkweise nicht. Auf dieser Denkweise aber ruht der mittelalterliche Kirchenbegriff, die Sakramentenlehre usw. Die Höhe der Scholastik wird klarer und nüchterner, aber da es ihr bei aller Tüchtigkeit syllogistischen Verfahrens an einer selbständigen Synthese und an einer entsprechenden Energie des Denkens fehlt, so fehlt ihr auch die Kraft eines disjunktiven Verfahrens; grundverschiedene Welten, wie der weltfrohe Aristotelismus und das weltfremde alte Christentum, ferner innerhalb des Christentums die kirchliche Ordnung und die alle Gestalt überfliegende Mystik, vertragen hier sich friedlich und freundlich miteinander; sie scheinen zu völliger Harmonie gebracht, wenn eine geschickte Anordnung und Abstufung einen direkten Zusammenstoß verhütet. Man denkt im Schema eines Sowohl—als auch, wo einem kräftigeren Denken sich alsbald ein Entweder—oder ergeben hätte. Auch die logische Methode der neuen Wissenschaft mit ihrer energischen Disjunktion und ihrer schärferen Analyse, ihrem Flüssigmachen auch der Elemente und ihrem Streben ins Unbegrenzte, sie zeigt deutlich genug einen engen Zusammenhang mit dem modernen Lebensideal der Kraft und Bewegung. So bejaht eine besondere Art des Geisteslebens, wer in dieser Art der Forschung den Typus aller Forschung sieht. Wie aber jede ausgeprägte Zeit ihre besondere Art der Logik hat, so hat sie auch jeder selbständige Denker; ohne eigene Logik kann keine eigene Denkweise, keine eigene Lebensgestaltung bestehen. Je kräftiger diese Gestaltung, desto tiefer wird ihr Einfluß sich bis in die einfachsten Elemente des Denkens wie Begriff und Urteil hineinerstrecken.

So muß die Verkettung mit dem Lebensganzen die Denkarbeit

konkreter, individueller, reicher gestalten. Zugleich entstehen damit neue Fragen und Aufgaben. Es gilt zu zeigen, was das Erkennen dem Lebensganzen leistet, aufzuweisen, wie es in ihm zur Scheidung des Zufälligen vom Wesentlichen, zur Verkettung der Mannigfaltigkeit, zur Herausbildung einer Allgemeingültigkeit wirkt. Auf den ersten Blick mag gerade die Allgemeingültigkeit als bedroht erscheinen, wenn das Erkennen in so nahe Beziehung zu besonderen Lebenssystemen tritt. Zerfällt nicht damit die Wahrheit in eine Vielheit von Wahrheiten und gewinnt nicht ein zerstörender Relativismus gänzlich das Feld? Das würde nur der Fall sein, wenn alle Lebenssynthesen gleichwertig nebeneinander stünden, nicht ihrer aller Arbeit einer einzigen umfassenden Synthese diente, an der sich alles zu messen hätte. Aber könnte nicht eine solche Synthese der Bewegung als Ziel vorschweben und zugleich von Anfang an zur Gestaltung und Richtung des Lebens und mit ihm des Denkens wirken? Daß eine Behauptung neue Probleme hervorruft, spricht keineswegs gegen sie; sind es echte Probleme, so werden sie die Grundanschauung nicht sowohl belasten als verstärken.

γ. Die bewegende Kraft im Wahrheitsstreben.

Daß es sich in der Tat um echte Probleme handelt, das bestätigt jede Erwägung der Frage, was im Kampf um die Wahrheit Macht hat und die Entscheidung bringt. Daß es nicht die bloßen Gründe und Beweise sind, das läßt jede Disputation zwischen feindlichen Überzeugungen deutlich ersehen; sollte es auf dem größeren Felde der Disputation, beim Zusammenstoß der Geister in der Gedankenarbeit, anders stehen? Jeder überträgt die Gründe des anderen in die eigene Sprache und Denkart und verändert sie damit völlig; so steht gewöhnlich Monolog neben Monolog, ein wirklicher Dialog ergibt sich selten genug. In Wahrheit gibt den Gründen ihre Überzeugungskraft nicht ihr logisches und dialektisches Vermögen, sondern der Gehalt und die Gewalt des Geisteslebens, der geistigen Konzentration, der Lebensenergien, aus denen sie schöpfen. So verteidigt in aller Erörterung prinzipieller Fragen im Grunde ein jeder sich selbst und seine eigene Art; erst aus solcher geistigen Selbsterhaltung strömt Kraft, Glut und Leidenschaft in die intellektuelle Bewegung. Eine fruchtbare Aussprache und die Möglichkeit einer Verständigung entsteht nur da, wo die Verwandtschaft der geistigen Art einen gemein-

samen Boden bereitet; würden Aristoteles und Augustin, Thomas und Voltaire, sie alle treffliche Logiker, wohl sich gegenseitig überzeugt haben, wenn sie noch so lange miteinander gestritten hätten? Nur einen flachen und haltlosen Menschen können bloße Gründe aus seiner geistigen Art vertreiben; auf bloß intellektuelle Erwägung gestellt, wäre der Mensch seines eigenen Wesens nimmer sicher und froh; denn er müßte stets befürchten, daß ein stärkerer Dialektiker komme, ihn überwinde und zum Gegenteil zwinge.

So sind es auch im geschichtlichen Leben nicht die abgelösten Gedankenbilder, die freischwebenden Ideen, sondern es sind die geistigen Energien, die Lebenskonzentrationen, welche die Geister beherrschen und die Leidenschaften entzünden. Bewußte und unbewußte Anhänger der Hegelschen Denkweise sagen uns oft, daß die Ideen mit überwältigender Notwendigkeit ihre Konsequenzen hervortreiben, und daß nichts stärker aufrüttelt, nichts zwingender weitertreibt als ein logischer Widerspruch. Gewiß, Konsequenzen und Widersprüche können eine unwiderstehliche Gewalt über den Menschen erlangen. Aber sie tun das nicht von der bloßen Logik aus. Konsequenzen können sehr nahe liegen und werden doch nicht gezogen, Widersprüche mögen handgreiflich sein und werden doch nicht empfunden. Es liegt hier alles daran, daß die Probleme in die geistige Selbsterhaltung aufgenommen werden, daß durch sie hindurch sich Lebensenergien entfalten und ein geistiger Existenzkreis sich gestaltet; nur eine solche Aneignung, eine solche Aufnahme der intellektuellen Arbeit in das Eigenleben macht die Konsequenzen unabweisbar und die Widersprüche unerträglich; es ist im besonderen der Grad der Einigung, die Kraft der Zusammenfassung des Lebens, welche der Logik die Macht erst verleiht, die sie oft sich selber zuspricht. Das ruhige Ertragen widersprechender Gedankenmassen verrät immer eine geringere Konzentration des Lebens; wie jenes für das kindliche Denken charakteristisch ist, so ist es das auch für naivere Zeiten und für den Durchschnitt der Menschheit. Der Mangel an Logik verschuldet nicht, er bekundet nur jenen Mangel.

So ist in der geistigen Lage der Gegenwart nichts verdrießlicher und nichts hemmender als die Unempfindlichkeit für den Widerspruch von Gedankenmassen; sie verrät einen starken Mangel an Lebensenergie zentraler Art, an wahrhaftigem Eigenleben und Selbsttätigkeit inmitten rührigster Betätigung. Der Lebensbestand ist heute voll

schroffer Gegensätze; Kompromisse an der Oberfläche sollen sie beschwichtigen, sie scheinen ausgeglichen, wenn die Schroffheit des direkten Zusammenstoßes ein wenig vermindert ist. Oder auch die Gedankenmassen werden trotz alles sachlichen Widerspruches unbedenklich ineinander geschoben und miteinander vermengt. Wie oft müssen sich die grundverschiedenen Welten des alten ethisch-religiösen Idealismus und der modernen Kulturentwicklung eine solche Behandlung gefallen lassen. Nicht minder laufen bei allermodernsten Schriftstellern grundverschiedene Lebensstimmungen durcheinander. So z. B. bei Nietzsche antike und moderne, klassische und romantische, künstlerische und dynamische Denkweise; wer für solche Dinge ein Ohr hat, der muß darin grelle Dissonanzen empfinden. Die Masse der sog. Gebildeten aber empfindet bei ihrem Mangel an kräftigem Eigenleben nicht den mindesten Schmerz an geistigen Dissonanzen, eher findet sie darin ein buntes und ergötzliches Spiel.

Nichts zeigt die Abhängigkeit des Denkens von der Energie des geistigen Lebens greifbarer als die Bewegungen der Religion. Alle eingreifenden Wendungen kamen hier dadurch in Fluß, daß der jeweilige Befund unerträgliche Widersprüche empfinden ließ, daß im besonderen, was der Lauf der Zeit und die Anpassung an die menschliche Lage an äußeren Einrichtungen, Übungen, Formeln hervorgebracht hatte, mit den Forderungen einer gesteigerten Innerlichkeit unversöhnlich zusammenstieß. Aber wie wenig war die Empfindung, Durchlebung, Überwindung solcher Widersprüche das Werk bloßlogischer Betrachtung! Im Zeitalter der Reformation z. B. lag der Kontrast zwischen der Veräußerlichung des Kirchenwesens und dem Verlangen ernster Seelen nach Verinnerlichung deutlich vor aller Augen; der größte Gelehrte jener Zeit, Erasmus, sah ihn, nach Ausweis seiner Schriften, ebenso klar wie Luther. Warum ist nun Luther der Reformator geworden und nicht Erasmus? Sicherlich nicht, weil jener der größere Logiker war, denn das war entschieden Erasmus. Sondern weil ihm jene Lage mit ihren Widersprüchen nicht eine Sache kühler Betrachtung und geistreicher Reflexion blieb, sondern weil sie ihm zu einer persönlichen Angelegenheit und zugleich zu einem heftigen Schmerz, einer unerträglichen Notlage wurde. Bei solcher völligen Aneignung wurde ihm eine Lösung des Konfliktes zur zwingenden Notwendigkeit, zur Seele seines Lebens, zu einer geistigen Selbsterhaltung, die alle andere Erwägung mit elementarer Wucht ver-

drängte. Die Gewalt einer solchen Selbsterhaltung gab dem schlichten Manne das Vermögen und auch das Recht, eine überkommene, in der Überzeugung der Menschheit geheiligte Ordnung anzugreifen und den Aufbau einer neuen zu wagen; das Wirken aus ursprünglicher geistiger Notwendigkeit machte ihn zu einem Helden, an dem gemessen Erasmus mit allem überlegenen Wissen, Geschmack und Scharfsinn als klein erscheint.

Entscheiden so in den geistigen Kämpfen nicht freischwebende intellektuelle Erwägungen, sondern die begründenden Lebensprozesse und der Gehalt der von ihnen umspannten geistigen Wirklichkeit, so sind auf sie die Gedankenmassen zurückzuführen, so hängt aller wesentliche Fortschritt an einer Weitererschließung jener Wirklichkeit. So vollzog und vollzieht sich die Überwindung alternder Gedankenmassen nicht durch ein plötzliches Erscheinen überlegener Gründe, sondern dadurch, daß die Schranken des in jenen Gedankenmassen verkörperten Lebens bemerklich werden, neue Konzentrationen oder doch Bewegungen aufstreben, durch ein frisch sich regendes Leben das in scheinbar sicherem Besitz Befindliche erschüttert und entwertet wird; mag es äußerlich den alten Glanz behaupten, es verliert die Herrschaft über die Seelen; es ist geschlagen, auch wo es sich der Herrschaft noch sicher fühlt. Daß sich so die Entscheidung von den Ideen in die Energien, von den intellektuellen Erwägungen in die schöpferischen Lebensentfaltungen verlegt, das muß zur Vertiefung der Arbeit und zur Befestigung des Strebens wirken. Unvergleichlich größer wird das Bild des geschichtlichen Lebens, wenn hier nicht sowohl Lehren gegen Lehren als Lebensmächte gegen Lebensmächte stehen; durchgängig wird das Problem beträchtlich zurückverlegt, wenn es die Wurzeln der Lehren erst zu ermitteln, die letzten Triebkräfte erst aufzudecken, den entscheidenden Punkt des Zusammenstoßes erst herauszustellen gilt. Aber alle Mühe der Arbeit wird dann von der Überzeugung getragen und beseelt, daß im Menschenleben ursprünglichere Kräfte, tiefer gegründete Notwendigkeiten walten, als die Gedankenarbeit aus eigenem Vermögen aufbringen kann.

3. Konsequenzen für die Erkenntnisarbeit.

Solche Verbindung der Erkenntnisarbeit mit dem Ganzen des Geisteslebens und dem Aufbau einer geistigen Wirklichkeit muß für ihre eigene Gestaltung eingreifende Folgen haben; diese seien hier bei

der dringend gebotenen Beschränkung nur insofern betrachtet, als damit wichtige Aufgaben lösbar oder doch angreifbar werden, die sich sonst einer erfolgreichen Behandlung entziehen.

Immer noch waltet darüber viel Unsicherheit, wie die Philosophie eine selbständige Aufgabe gegenüber den einzelnen Wissenschaften finden könne. Die oft erteilte Antwort, sie solle die Ergebnisse jener zur Einheit verbinden, ist durchaus unzulänglich. Denn jene Einigung ist entweder eine bloße Zusammenstellung, dann muß man freigebig mit der Bezeichnung Wissenschaft sein, um in einer solchen Enzyklopädie eine eigne Wissenschaft zu sehen, oder sie bedeutet eine Weiterbildung und Umwandlung, dann bedarf es eines neuen Prinzipes, das eine solche erzeugen könnte. Das gesuchte Prinzip kann nun weder von außen gegeben werden, noch aus bloß intellektuellen Bewegungen entspringen, es muß im Ganzen des Lebensprozesses liegen. Hier erst kommen wir auf den letzten Punkt, der uns zugänglich ist; nach seiner Art und nach seinen Erfahrungen muß sich das Grundverhältnis des Menschen zur Wirklichkeit, sowie die Bedeutung seines Lebens und Seins bestimmen; erst von hier aus kann eine Verbindung, eine Abschätzung, eine Weiterbildung der Ergebnisse der einzelnen Wissenschaften erfolgen. Auch sei nicht vergessen, daß die Philosophie nicht bloß mit den Wissenschaften, sondern mit dem Ganzen des Lebens in seine verschiedenen Gebiete hinein zu tun hat. Auch die Kunst z. B. entwickelt mit ihrem Schaffen einen eigentümlichen Durchblick der Wirklichkeit, den die Philosophie anerkennen und vollauf würdigen muß. Nicht minder tut es die Religion; jedes dieser Lebensgebiete hat seine eigentümliche Art, Wirklichkeit anzueignen und damit das Leben zu erweitern. Die Philosophie aber hat das alles zu überschauen und möglichst in ein Ganzes zu fassen. Daß sie so das Ganze des Lebens herausarbeitet und zur Wirkung bringt, erklärt auch ihren engen Zusammenhang mit der geistigen Art der einzelnen Denker, ohne daß sie damit zu einer bloßen Ausstrahlung zufälliger Individualität sinkt und auf Allgemeingültigkeit verzichtet.

Mit solcher Wendung wird das Wahrheitsproblem aufs wesentlichste gefördert. Daß auf Wahrheit endgültig zu verzichten wäre, wenn sie eine Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draußen befindlichen Welt bedeutete, darüber ist heute kein Zweifel. Um so zweifelhafter ist das Ja, das solches Nein überwinden könnte. Die Voranstellung des Lebensprozesses zeigt das Problem in neuer Be-

leuchtung; nun gibt es keine intellektuelle Wahrheit ohne eine gesamtgeistige Wahrheit, diese aber bedeutet nichts anderes als eine Umsetzung der Welt in Eigenleben, als einen Aufbau der Wirklichkeit von innen her. Das hat zur Voraussetzung, daß über den Menschen hinaus das Geistesleben das Beisichselbstsein der Wirklichkeit bildet; für den Menschen aber ist die Sache ein unablässiges Streben und Weiterstreben, ein Vordringen und Emporklimmen, ein wachsendes Ringen mit den Widerständen ungeistiger und halbgeistiger Art. Innerhalb dieses Strebens gibt es, wie wir sahen, kein volles Erkennen ohne eine Begründung in Synthesen des Lebens. Aber diese Synthesen sind bei aller Tatsächlichkeit zunächst nicht mehr als Versuche, sie haben erst im Kampf mit der Welt drinnen und draußen ihr Recht zu erweisen; das Erkennen aber hat bei solcher Auseinandersetzung eine sehr bedeutende Rolle, es hat zu prüfen und zu klären, eine Allgemeingültigkeit herzustellen, alles Kleinmenschliche auszutreiben und den Weltcharakter des Geisteslebens deutlich herauszubilden. Um so wirken zu können, darf es nicht an die Besonderheit einer einzelnen Synthese gebunden sein, aber es kann nicht positiv weiterführen ohne irgendwelche Verbindung mit einer Lebenssynthese.

Auch die Frage nach einem festen Ausgangspunkt der Erkenntnisarbeit gehört hierher. Seit der unmittelbare Zusammenhang des Menschen mit der sinnlichen Welt verloren ging, ist hier eine schwere Frage entstanden. Aber vergeblich hat das Erkennen einen festen Punkt bei sich selbst gesucht; immer wieder zeigte das, was als das Letzte und Sicherste auftrat, unerwiesene Voraussetzungen. Jener feste Punkt ist nur zu erreichen durch eine Zusammenfassung des ganzen Lebens zur Einheit und durch eine gleichzeitige Verwandlung in eigene Tat; nur das ergibt eine axiomatische Gewißheit auch für das Erkenntnisstreben. Für den im Streben befindlichen Menschen bedeutet diese Einheit stets ein hohes Ziel und Ideal; einen Abschluß könnte erst das Ende des Weges bringen, was in unabsehbarer Ferne liegt. Aber das Streben selbst wäre unmöglich, wenn nicht das, dessen Vollendung für den Menschen eine unermeßliche Aufgabe ist, von vornherein als begründende und richtende Tatsache in ihm wirkte.

Es ist ein alter Einwand gegen die Philosophie, daß sie lediglich Meinungen neben Meinungen stelle und diese im Lauf der Jahrtausende bis zur Unübersehbarkeit häufe, ohne die spätere Leistung über die frühere sicher hinauszuheben. Gewiß verbleibt in der Philosophie ein

Element der Freiheit und der Entscheidung, sie teilt mit der Religion, der Moral, der Kunst und allen edlen Dingen die Eigenschaft, immerfort der eigenen Tat zu bedürfen und sich keinem widerwillig auferlegen zu lassen. Aber damit wird sie kein bloßes Neben- und Nacheinander menschlicher Meinungen: davor behütet sie sicher die Erkenntnis ihres engen Zusammenhanges mit dem Streben des Menschen nach einem Leben von innen heraus und aus den Gründen der Wirklichkeit. Das verkettet ihre geschichtliche Bewegung eng mit der Evolution des geistigen Lebens bei der Menschheit; indem die Wendepunkte dieser Evolution Grundtatsachen erschließen, treiben sie auch die philosophische Arbeit in neue Bahnen. Unser Verhältnis zu den großen Problemen kann nicht mehr das der alten Griechen sein, seit das Christentum so durchgreifende Wandlungen im Lebensprozeß vollzogen, so schwere Konflikte, aber auch so fruchtbare Tiefen in ihm aufgedeckt hat; es ist aber auch dem Mittelalter entwachsen, seit die Neuzeit schärfer zwischen dem Menschen und der Welt geschieden und das Innenleben zu größerer Selbständigkeit geweckt hat. Wenn solche Erfahrung den Denker in enger Verbindung mit der Geschichte und dem Ganzen der Menschheit zeigt, so braucht er seine Selbständigkeit darüber nicht einzubüßen. Denn was die Umgebung dem Menschen zuführt, sind immer nur Möglichkeiten und Aufforderungen; sie in Wirklichkeit umzusetzen und zugleich zu greifbarer Gestalt zu führen, bleibt immer ein Werk, das eigne Entscheidung und vordringende Tat, das volle Lebensarbeit verlangt. Damit aber kommt die Sache schließlich an die Persönlichkeit, diese ist nicht zu eliminieren.

ε. Konsequenzen für die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Wir möchten dabei auf das, bis dahin in Deutschland noch wenig bekannte gedankenreiche Werk von Dr. David Einhorn (Wien 1919) hinweisen. Derselbe bemerkt S. 188 seines Buches „Begründung der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft“: „Unsere Methode zwang uns, — den Hauptstandort der Geschichte von ihrem unmittelbaren empirischen Befunde in eine tiefer liegende, verborgene Schicht der Gesamtwirklichkeit zu verlegen.“

Die Anerkennung dieses Zusammenhanges der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens ergibt eine eigentümliche Behandlung der Geschichte der Philosophie. Nicht mehr kann es genügen, die ein-

zelnen Systeme in ihren Lehren darzustellen und aneinanderzureihen, sondern zur Aufgabe wird es, die begründenden Lebensinhalte herauszuarbeiten und die Leistung der Denker dadurch in größere Zusammenhänge zu stellen. Nicht sowohl was jene sagten, als wie sie dazu kamen, es zu sagen, und welche geistige Art ihre Aussprache zeigte, das wird jetzt zum Hauptproblem. Das zwingt, das Verhältnis des Denkers zu seiner geschichtlichen und menschlichen Umgebung aufzuklären, ohne aber dabei das Innere vom Äußeren abzuleiten und das Große als eine Summierung von Kleinem zu verstehen. Die Bedeutung der einzelnen Leistungen wird sich nunmehr danach bemessen, was sie für die Eröffnung neuer Tiefen, für die Erweiterung einer selbständigen Innenwelt taten. So verstanden ist alles führende Denken ein Vordringen, Umgestalten und Schaffen.

Solche Zurückbeziehung des philosophischen Strebens macht die Behandlung seiner Geschichte in gewisser Richtung verwickelt, in anderer aber wirkt sie zur Vereinfachung. Denn nach jenem Maßstabe gemessen, dürfen nur einige wenige Erscheinungen in Wahrheit als schöpferisch, als Weiterbildner der Substanz des Lebens gelten; auch heben sich dann aus der scheinbar chaotischen Fülle einige wenige Typen hervor, die bei allem Wandel der Zeiten in der Hauptsache immer wiederkehren. So mag sich schärfer ein Kern von der Umhüllung scheiden. Das meiste aber, was der unmittelbare Anblick zeigt, ist bloße Umgebung, subtile Erörterung, Gelehrsamkeit verschiedener Art, mehr oder minder geistreiches Räsonnement, alles das eine schätzbare Beschäftigung der Menschen, aber keine Erhöhung des Geisteslebens. Wir sind ärmer und reicher, als wir gewöhnlich meinen, ärmer im Umfang, reicher im Inhalt unseres Besitzes.

Endlich mag jene Zurückverlegung auch der Überschätzung der bloßen Form des Systems entgegenwirken, die leicht von der Hauptsache ablenkt. Die Bedeutung der systematischen Form sei keineswegs unterschätzt. Die Ausbildung eines Systems drängt die einzelnen Sätze enger zusammen, sie treibt die Widersprüche schärfer heraus und wirkt zu einer Organisation der Gedankenwelt. Aber das alles tut sie nur unter Voraussetzung eines lebendigen und belebenden Inhaltes, wie ihn Synthesen und Energien des gesamten Lebens erzeugen. Fehlt solcher Inhalt, so kann alle logische Kraft und Geschicklichkeit in Aufbau und Anordnung das System nicht vor einem Sinken zu einem leeren Gehäuse bewahren. Wie viel durchgearbeiteter

ist Wolffs System als das von Leibniz, ist jener damit der größere Philosoph? Augustin wurde schon durch die schroffen Widersprüche seines Wesens an einem systematischen Ausbau seiner Gedanken verhindert, und doch hat er durch sein Weiterbilden und Vertiefen des Lebensgehalts auch auf die Gedankenarbeit so stark gewirkt wie wenig andere. Es sei nie vergessen, daß das erfolgreiche Bilden eines Systems ein grundlegendes Schaffen zur Voraussetzung hat.

Doch genug der Erörterungen, auch bei weiterer Ausführung würden sie nur Ausschnitte aus einem größeren Gedankenkreise bleiben. Wir verweilten hier etwas länger, weil der Nachweis wichtig schien, daß das eigne Interesse der Erkenntnisarbeit über die bloße Erkenntnisarbeit hinaustreibt. Zugleich aber wurde ersichtlich, daß es nach einer anderen Richtung treibt als nach der des Voluntarismus. Vielleicht stehen manche der Männer, die Voluntaristen oder Pragmatisten heißen, dem nahe, was wir suchen. Aber wie immer es mit den Persönlichkeiten stehen mag, es bleibt ein fundamentaler Unterschied, ob sich der Mensch an der Wahrheit oder die Wahrheit am Menschen zu messen hat.

Idealismus — Realismus.

a) Die Ausdrücke.

Die Ausdrücke Idealismus und Realismus sind durch übermäßige Verwendung so verschliffen und abgegriffen, daß sie für die Wissenschaft fast unbrauchbar geworden sind. Aber immerhin vertreten sie einen alten und bleibenden Gegensatz, der zugleich eine bewegende Frage der Gegenwart ist. Wegen solcher Beziehung mögen zunächst die Termini kurz erläutert sein.

Das Wort Idealist taucht in der Philosophie zuerst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts auf;[1] wenn Leibniz das Wort im Gegensatz zu Materialist (s. 186a Erdm.) verwendet wie sonst Formalist, so denkt er dabei an Philosophen, welche wie Plato und Aristoteles in der Form das Wesen der Dinge sehen. Alsbald aber übte die moderne Bedeutung des Wortes Idee eine Wirkung auch hierher. Aus einer urbildlichen Form wurde Idee, zuerst in der französischen Sprache, zur bloßen Vorstellung, zu einem subjektiven Gedankenbilde; durch Descartes und Locke drang — nicht ohne Widerspruch — die Neuerung auch in die Philosophie; Idealismus bedeutete dann ein System, das alle Wirklichkeit jenseit der Vorstellungen und damit die Realität einer Außenwelt leugnet. Im besonderen wurde Berkeley's Lehre mit jenem Ausdruck bezeichnet. Und zwar gewöhnlich in tadelndem Sinn als eine Verflüchtigung der Wirklichkeit. So rechnet Wolff die Idealisten neben den Materialisten und den Skeptikern zu den „drei schlimmen Sekten" (s. Wolff von seinen Schriften S. 583); durchgängig war man bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts

[1] Näheres darüber s. Vaihinger in den „Straßburger Abhandlungen zur Philosophie" S. 94 ff. In der Kunsttheorie scheint der Ausdruck noch weiter zurückzureichen. Wenigstens ward mir von befreundeter Seite die hier nicht kontrollierbare Notiz mitgeteilt, daß schon in Pachecos arte de la Pintura (Sevilla 1649) Idealist zur Bezeichnung einer Kunstrichtung dient.

ebenso eifrig darauf bedacht, sich gegen den Idealismus zu verwahren, als später, sich zu ihm zu bekennen.[1] Als Gegenstück zu Idealismus in diesem Sinne bedeutete dem 18. Jahrhundert Realismus die Behauptung einer außerhalb des Denkens befindlichen Welt.[2] Durch Herbart und seine Schule hat sich diese Bedeutung der Ausdrücke durch das 19. Jahrhundert hindurch bis zur Gegenwart erhalten.

Dann aber bewirkte, wie bei vielen Ausdrücken, so auch hier die Kantische Philosophie eine wesentliche Verschiebung.[3] Kant selbst folgt zunächst noch der herkömmlichen Terminologie und stellt daher (z. B. in der Vorrede zur 2. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft) den Idealismus mit dem Skeptizismus zusammen. Die Prägung des Ausdruckes transzendentaler (auch formaler oder kritischer) Idealismus erfolgt im Hinblick nicht auf Plato, sondern auf Berkeley; seinem „empirischen", „materiellen", „psychologischen" Idealismus stellt er einen neuen Idealismus entgegen, der die Existenz von Dingen jenseit der Vorstellung keineswegs leugnet oder bezweifelt, der aber die Formen der Anschauung und des Denkens für bloßsubjektiv erklärt; damit werden alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung zu bloßen Erscheinungen, die „außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben." Diese Verschiebung enthält insofern einen fruchtbaren Keim zur Weiterbildung, als den Träger der Formen, das Subjekt der Erkenntnis, dabei nicht sowohl der Einzelmensch in seiner Besonderheit als die gemeinsame Struktur unseres Wesens, die geistige Organisation des Menschen bildet. Indem sich so das Problem aus der Psychologie in die Geisteslehre verlegte, konnten bald in weiterem Sinne Idealisten alle heißen, welche die Überlegenheit der geistigen Tätigkeit gegen die Macht der Außenwelt verfechten. So schreibt z. B. Schiller an W. von Humboldt (Briefw. S. 485): „Am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nach-

---

[1] Wolff (de differentia nexus rerum sapientis et fatalis necessitatis S. 75) will in keiner Weise Plato zu den Idealisten gerechnet wissen, wohl nenne er die Körperwelt Erscheinung, aber er verstehe darunter keineswegs mit den Idealisten eine bloße Vorstellung.

[2] Im Mittelalter bildete bekanntlich Realismus den Gegensatz zu Nominalismus; seine Anhänger hießen gewöhnlich reales; realista erwähnt Prantl (Geschichte der Logik IV, 221) zuerst bei Petrus Nigri (um 1475).

[3] Näheres darüber s. Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. II, 512 ff.

sagen zu lassen, daß die Dinge uns formten und nicht wir die Dinge."[1] Zur Durchsetzung dieser Bedeutung hat niemand kräftiger gewirkt als Fichte.

In deutlicher Verwandtschaft damit, aber zugleich in eigentümlicher Färbung, verwendet den Ausdruck der deutsche Neuhumanismus, diese neueste Phase der Renaissance. So erklärt die gedankenreiche Abhandlung, mit der F. A. Wolf das „Museum der Altertumswissenschaft" (1807) eröffnet, als die „erste Bedingung aller höheren Ausbildung" die „ideale Richtung des Geistes"; er versteht aber darunter gemäß seinem Lieblingsspruch, daß, „überall das Nützliche zu suchen ganz und gar nicht für großgesinnte und freie Menschen paßt" (Aristot., Polit. 1338 b 2), das Streben nach einer harmonischen Entfaltung aller Geisteskräfte allein ihrer selbst, nicht irgendwelcher Folgen wegen, die Richtung des Lebens nicht auf das Nützliche, sondern auf das Schöne. Diese Fassung des Idealismus hat durch Persönlichkeit und Lebenswerk niemand mehr gefördert als Goethe, mit so gutem Rechte er in anderer Hinsicht sich einen Realisten nannte. Der Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts läßt die philosophische und die künstlerische Fassung oft zusammenfließen; indem so der Idealismus ein Bekenntnis zur Selbsttätigkeit und zum Selbstwert des Geisteslebens wird, tritt an die Stelle des erkenntnis-theoretischen Schulproblems des 18. Jahrhunderts eine alte und bleibende Frage der Menschheit.

b) Zum Kampf der Lebensgestaltungen.

Die Formulierung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus läßt verschiedene Fassungen zu, die in der Sache aber alle dasselbe besagen. Ist der Hauptstandort des Lebens die sichtbare oder eine

[1] Besonders eingehend hat sich Schiller mit den Ausdrücken in der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung" beschäftigt. Als Realist gilt ihm hier, wer sich durch die Notwendigkeit der Natur bestimmen läßt, als Idealist, wer sich durch die Notwendigkeit der Vernunft bestimmt. Die Schulgelehrten empfanden die Wandlung wohl und widerstrebten ihr. So sagt Plattner (Phil. Aphorismen I, 412): „Man fängt jetzt an, den Begriff des Idealismus gar zu weit auszudehnen. Der seither gewöhnlich gewesenen Bestimmung nach ist es dasjenige System, welches das Dasein alles dessen leugnet, was nicht Geist ist." — „So wie man itzt den Idealismus versteht, wären alle die, welche die Sinnenwelt als eine Erscheinung betrachten, mit anderen Worten alle Philosophen, ohne Ausnahme Idealisten."

unsichtbare Welt, und sind die Hauptziele des Lebens hier oder dort zu suchen? Entwickelt sich im Menschen ein Leben, das sich nicht als eine Fortführung der Natur, sondern nur als eine wesentlich neue und höhere Stufe der Wirklichkeit verstehen läßt, oder ist alle geistige Betätigung nur eine Begleiterscheinung oder ein Werkzeug eines seinem Kerne nach naturhaften Lebens? Hat der Mensch kein anderes Ziel als die Erhaltung und Pflege des menschlichen Kreises, wie er im unmittelbaren Dasein vorliegt, oder gewinnt das Menschenleben einen Sinn und Wert nur durch das Teilhaben an einer allem menschlichen Befinden überlegenen Ordnung? Ist, wenn einmal die Wirklichkeit in niedere und höhere Stufen zerlegt wird, das Höhere vom Niedern her zu erklären und damit zu ihm zurückzuziehen, oder liefert das Höhere den Schlüssel zum Verständnis des Niedern? Der Gegensatz, der durch alle diese Fassungen hindurchscheint, muß das Leben vom Größten bis zum Kleinsten, im Denken wie im Handeln, in Gehalt und Wert bis in alle einzelnen Gebiete hinein grundverschieden, ja entgegengesetzt gestalten. Das muß auch für den Begriff der Wirklichkeit selber gelten, und es wird sich der Idealist mit Fug und Recht dagegen sträuben, nach dem Wirklichkeitsbegriff des Realismus gemessen zu werden. Das aber geschieht, wenn die Welt des Idealismus zu einer gegebenen und gesicherten Welt lediglich hinzukommen scheint, wenn sie wie ein bloßer Zusatz und Aufputz behandelt wird; demgegenüber wird der Idealist darauf bestehen, daß seine Gedankenwelt allererst den Begriff einer Welt und einer Wirklichkeit möglich mache, und daß die sinnliche Welt einen Halt wie einen Wert nur aus jener gewinne.

Dem Idealismus ergeht es hier oft ähnlich wie der Religion. So lange diese das Leben beherrschte, galt ihre Welt als die allernächste und unbedingt gewisse, ein Augustin überwand alle Zweifel an der eignen Existenz durch die Idee eines höchsten Wesens, und ein Thomas von Aquino nannte die überirdische Welt schlechtweg das Vaterland (patria). Erst nachdem die Stellung der Religion erschüttert und ihr Inhalt verblaßt war, konnte der Gedanke der Jenseitigkeit und der Transzendenz bei ihr in den Vordergrund treten. Wie sie in Wahrheit schon aufgegeben ist, wo sie in erster Linie als transzendent erscheint, so ist auch die Sache des Idealismus schon verloren gegeben, wenn seine Welt als eine ferne und fremde, erst durch mühsame Gedankengänge erreichbare gilt.

Den Gegensatz aber in solcher Schärfe denken, das heißt alle Vermittlung zur Unmöglichkeit machen, auch den sog. Realidealismus, falls er eine solche bedeuten will. Wohl mag, ja muß der Idealist sich die Tatsachen anzueignen streben, auf die der Realist sich stützt, und dieser wird das in umgekehrter Richtung tun. Beide aber tun es, indem sie den Tatbestand von ihrer eignen Überzeugung aus beleuchten und gestalten, das aber ist weniger ein Ausgleichen als ein Vertiefen des Gegensatzes.

α. Der Realismus des 19. Jahrhunderts.

Zu einer Untersuchung des Problems drängt zwingend die Tatsache, daß der Verlauf des 19. Jahrhunderts den alten Streit in eine neue Phase gebracht hat. Bis dahin suchte das Kulturleben seine Aufgaben vornehmlich in der Richtung einer unsichtbaren Welt; vor allem tat es die überkommene religiöse Lebensführung, aber auch die neuere Kultur hatte bis dahin die Lebensarbeit vornehmlich von innen her geführt und ihr Hauptziel in der inneren Bildung des Menschen gefunden. Es fehlte dabei nie an einer Gegenwirkung realistischer Art, aber diese enthielt weniger eine charakteristische Gestaltung des Ganzen als einen Widerstand der Individuen, die von den Freuden und Leiden der sinnlichen Welt viel zu stark festgehalten wurden, um nicht den Forderungen des Idealismus zu widersprechen und an ihm Kritik zu üben. Eine solche Gegenwirkung von lauter Kleinkräften hatte bemessene Grenzen. Mochte sie unablässig zur Abschwächung im Bereiche des Menschen wirken, sie hielt nicht dem Idealismus ein neues Lebenssystem entgegen und vermochte ihn daher nicht bis zum Grunde zu erschüttern. Das aber ist es, was der Realismus des 19. Jahrhunderts unternommen hat; die nächste Welt, so ist seine Meinung, kann die höchsten Ziele der Menschheit aufnehmen und alle Wünsche erfüllen, ohne sie gegen die herkömmliche Fassung des Idealismus herabzustimmen. Solches Unternehmen schöpft seine Kraft vornehmlich aus der Tatsache, daß die Welt des unmittelbaren Daseins der Menschheit weit mehr geworden ist als je zuvor. Nur weil der neue Realismus dem Idealismus eine neue Wirklichkeit entgegenhält, kann er das Denken und Streben der Menschheit zu gewinnen hoffen. So stoßen hier nicht sowohl Lehren als Wirklichkeiten zusammen, eine Bestätigung der Behauptung des vorigen Ab-

schnittes, daß im Kampf der Geister nicht sowohl die Deutung als die Gestaltung des Tatbestandes in Frage steht.

Zur Steigerung der nächsten Wirklichkeit verbinden sich im 19. Jahrhundert mannigfachste Bewegungen. Weit tiefer hat uns die Natur in ihr Gewebe einblicken lassen, weit mehr beschäftigt sie das Tun und beherrscht sie die Denkarbeit; den Gewinn des Wissens aber verwandelt das technische Geschick alsbald in einen Gewinn für das Leben und bringt diesem die erfreulichste Bereicherung, Beschleunigung und Kräftigung; ein staunenswertes Wachstum menschlichen Vermögens vertreibt mehr und mehr das starre Schicksal aus der Welt und nimmt selbst den Widerständen ihre Bitterkeit, indem es sie in einen Antrieb zur Tätigkeit, eine Aufforderung zur Überwindung verwandelt. Zugleich eröffnet das menschliche Zusammensein größere und größere Aufgaben. Immer mehr überzeugen wir uns, wie viel die Gestaltung des gemeinsamen Lebens bedeutet, und wie sehr menschliche Arbeit den vorgefundenen Stand verbessern, die Wohlfahrt heben und ein allgemeineres Glück herstellen kann. Wie innerhalb der Staaten die einzelnen Kräfte zu einer freieren und volleren Betätigung gelangen, so wird zugleich das Eigentümliche und Unterscheidende der Völker bereitwillig anerkannt, die stärkere Ausbildung nationaler Art läßt Gesinnungen und Kräfte erstarken. Auf wirtschaftlichem Gebiete trifft das Streben nach gleichmäßigerer Verteilung der Güter mit schweren Verwicklungen aus der technischen Gestaltung der Arbeit zusammen und erzeugt schroffe Konflikte wie unermeßliche Leidenschaften; die Macht der materiellen Lebensbedingungen wird nun erst deutlich erkannt und vollauf gewürdigt; auch die innere Lage wie das Glück des Lebens scheint an diesem Problem zu hängen. Das alles ergänzt und steigert sich gegenseitig, die Erfolge wie die Probleme dieses neuen Lebens schmieden den Menschen immer fester an die gegebene Welt.

In solchen Leistungen wächst auch der Träger der Arbeit, die Menschheit, und zwar die Menschheit wie sie leibt und lebt, nicht wie eine Gedankenwelt religiöser oder spekulativer Art sie verklärte. Geschichte und Gesellschaft in neuem Bilde wirken dahin zusammen. Im Nebeneinander wie im Nacheinander rücken die Kräfte einander näher, verbinden sich zu gemeinsamem Werk und gewinnen das Bewußtsein einer Solidarität. So steht vor uns in großen Zügen die Menschheit, wie sie sonst zerstreute Kräfte verbindet, den Einzelnen

festen Zusammenhängen einfügt, das Vermögen des Ganzen unermeßlich steigert. Damit kann sie zum Gegenstand der Verehrung und des Glaubens werden, sowie alle praktische und ethische Betätigung der Individuen an sich zu ziehen suchen.

Diese neue Denkweise muß alle einzelnen Gebiete, z. B. Kunst und Wissenschaft, eigentümlich gestalten, sie gebietet aller Tätigkeit den engsten Anschluß an die Welt um uns. Nur die Berührung mit den Dingen scheint die menschlichen Kräfte von blasser Möglichkeit zu lebendiger Wirklichkeit zu führen, während die Ablösung von ihnen, ein Sicheinspinnen der Seele in ihr eigenes Gewebe, alles Streben schattenhaft, matt und unwahr macht. So ist es das Verlangen nach echter Wirklichkeit, das hier alle Bewegung trägt und treibt; in solchen Wandlungen scheinen alle älteren, alle idealistischen Lebensgestaltungen wie Nebelgebilde der siegreichen Klarheit eines neuen Tages zu weichen.

β. Die Schranken des neuen Realismus.

Ist das Licht dieses Tages ohne alle Schatten und die Wendung ohne allen Zweifel? Daß die Sache nicht ganz einfach liegt, zeigt das eigene Schicksal der realistischen Lebenswoge. Gewiß hat sie nicht nur die menschliche Meinung überwältigend fortgerissen, sie hat auch die Arbeit gewaltig gefördert, sie hat in unser Dasein einen rascheren Fluß, ein mannhafteres Ringen mit den Widerständen, mehr siegreiches Vordringen gegen Not und Leid gebracht. Aber zugleich hat das Anschwellen der Bewegung Probleme erzeugt, die den vom Realismus abgesteckten Kreis überschreiten und die Selbständigkeit dieses Kreises gefährden. Zur ausschließlichen Wirklichkeit des Menschen könnte das realistische System nur werden, hätten sich alle Verwicklungen durch den Fortgang der Arbeit gelöst, wäre alle selbständige Innerlichkeit mehr und mehr verschwunden, und der Mensch ganz und gar in ein Werkzeug der Arbeit verwandelt. Statt dessen hat jener Fortgang deutlich gezeigt, daß der Mensch keineswegs in die bloße Arbeit aufgeht. Zunächst hat sich die Arbeit immer mehr in einen harten Kampf ums Dasein verwandelt, in einen Kampf der Individuen, Klassen und Völker; die Gegensätze sind immer schroffer, die Schlachtlinien immer breiter geworden. Die Leidenschaften dieses Kampfes verraten deutlich genug, daß hinter der Arbeit

empfindende und glückdurstige Wesen stehen, die von der Arbeit etwas verlangen, sei es selbst auf Kosten der Arbeit. Läßt sich den daraus erwachsenden Gefahren begegnen, ohne ein Ganzes der Gesinnung anzurufen, d. h. eine Größe, für die ein strenger Realismus keinen Platz gewährt?

Es reichen aber die Verwicklungen über den Zusammenstoß der wirkenden Elemente hinaus, sie scheinen dem eigenen Wesen der Arbeit untrennbar verbunden. Die Arbeit entwickelt immer nur einen Teil der menschlichen Kräfte, sie entwickelt einen immer kleineren Teil, je feiner und verzweigter sie wird; immer geringer wird der Bruchteil des Ganzen, den das Individuum zu beherrschen vermag. Solcher Verzicht auf den ganzen Menschen müßte dem Realismus gleichgültig sein, da ihm alles Leben in der Berührung mit der Umgebung besteht; der wirkliche Mensch aber nimmt jenen Verzicht nicht gleichgültig hin, er empfindet ihn als einen Verlust und Schmerz. Also ist augenscheinlich mehr in ihm, als der Realismus ihm zuerkennt und folgerichtig zuerkennen darf. Weiter bindet die Arbeit den Menschen an die Leistung, ihr gilt alle Kraft als verloren, die nicht in Leistung umgesetzt wird. Damit aber richtet sie alles Sinnen nach außen, macht sie gleichgültig gegen den Stand der Seele, ja kann sie einen solchen Stand überhaupt nicht gelten lassen. Das Streben nach Leistung, Erfolg und Anerkennung droht immer mehr den Menschen aufzusaugen und alles selbständige Seelenleben zu unterdrücken, es hat es in Wirklichkeit sehr zurückgedrängt. Aber freuen können wir uns solcher Zurückdrängung nicht, vielmehr empfinden wir eine peinliche Leere; mit dem Erwachen einer solchen Empfindung verfliegt aber bald die Befriedigung an der Arbeit, diese rückt uns mit allen ihren Erfolgen seelisch in eine Ferne. Beim Ganzen der Menschheit entspricht jener völligen Verwandlung des Daseins in Arbeit ein Sinken des geistigen Lebensgehaltes; wo nicht mehr gemeinsame Ideen und Überzeugungen die Menschheit zusammenhalten, da entschwindet immer mehr eine gemeinsame Gedankenwelt. Darauf aber scheinen wir nicht so leicht und nicht ohne schweren Schaden verzichten zu können, denn damit hängt alles zusammen, was unserem Leben einen Selbstwert, eine Größe und eine Seele gibt.

Das sind nicht bloße Erwägungen grüblerischer Reflexion, es sind unbestreitbare Erlebnisse und Erfahrungen der modernen Mensch-

heit. Oder kann jemand leugnen, daß alle glänzenden Triumphe der Arbeit ein Aufkommen und Vordringen einer tiefen Unzufriedenheit, einer pessimistischen Lebensstimmung nicht verhindert haben? Das 19. Jahrhundert hat den Anblick der Welt und die Lage des Menschen so gefördert, wie kein anderes Jahrhundert; so ließ sein Schluß ein stolzes und freudiges Kraftgefühl erwarten. Wenn der wirkliche Anblick der Dinge ein völlig anderer ist, so enthält gewiß die Rechnung einen Fehler. Dieser aber dürfte darin bestehen, daß die realistische Lebensbewegung die Seele eliminieren wollte, und die Seele sich nicht eliminieren läßt; der Versuch der Verneinung selbst hat die Seele wieder stärker hervorgetrieben.

γ. Kritik der überkommenen Formen des Idealismus.

Solche Erfahrung zwingt, die ganze Frage nachzuprüfen und bei den streitenden Parteien Recht und Unrecht möglichst zu scheiden. Das Verlangen nach voller Wirklichkeit des Lebens hätte schwerlich soviel Macht erlangt, wie das Vordringen des Realismus sie bekundet, wenn nicht die überkommenen idealistischen Lebensformen eine solche Wirklichkeit oft hätten vermissen lassen. So aber stand es in Wahrheit: jene Arten des Idealismus wurzelten nicht mehr fest genug im eignen Leben des Menschen. Es waren aber dieser Arten vornehmlich zwei: eine religiöse, die zu uns vom Christentum durch seine verschiedenen Gestaltungen wirkt, und eine künstlerische, die vom Griechentum her einen, wenn auch oft zurückgedrängten, so doch nie ganz versiegten Lebensstrom bildet.

Die religiöse Lebensgestaltung mit ihrer Begründung des menschlichen Daseins auf eine überweltliche Ordnung, ihrer Wendung von der Zeit zur Ewigkeit, von allem Außenwerk zu einer reinen Innerlichkeit behauptet trotz aller Schwächung noch immer eine große Macht; auch wo sie abgelehnt wird, wirkt sie im Verborgenen fort. Ihre seelische Nähe aber und ihre volle Überzeugungskraft hat sie für den modernen Menschen verloren. Sie hat sie verloren schon deshalb, weil zwischen der überkommenen Gestalt der Religion und der modernen Gedankenwelt eine tiefe Kluft entstand; selbst wer diese Kluft überbrücken zu können hofft, hat nicht mehr die Unmittelbarkeit und die volle Gewißheit des alten Glaubens. Wenn aber die Religion nicht das Allergewisseste ist, so wird sie leicht das Allerbestrittenste.

Mehr noch hat die Religion dadurch an Macht verloren, daß die Wendung zu ihr dem Menschen der Neuzeit nicht mehr in derselben Weise aus eigenen Erfahrungen hervorquillt wie dem Christen der alten Zeit. Dieser Zeit entsprang jene Wendung aus stärkster Empfindung menschlicher Ohnmacht, namentlich aus einer Erfahrung unüberwindlicher Widersprüche im Innern der eignen Seele. So ließ nur die Wendung zu einer neuen Welt eine Rettung des geistigen Selbst erwarten, diese Welt wurde daher tieferen Gemütern, wie einem Augustin, die nächste und sicherste Welt, der schlechthin feste Standort des Lebens; nur als ein Abglanz oder ein Werkzeug jener Welt behielt das nächste Dasein einen Wert. Die Neuzeit hingegen verdankt ihr Aufkommen wie ihre Eigentümlichkeit einem jugendlichen Kraftgefühl, einem frischen Lebenstriebe des Menschen; von da aus verwandelt sich ihm die Welt in eine unermeßliche Aufgabe, in deren Bearbeitung er selbst sich erweitert und auch innerlich wächst; hier fallen alle starren Schranken und alle endgültigen Verzichte, ihre eigene Bewegung scheint hier die Welt zu höchster Vollendung zu führen. Vielleicht liegt die Sache nicht ganz so einfach, wie der Anhänger moderner Denkart meint, vielleicht muß die Kraftentfaltung selbst schließlich unsere Grenzen, ja unser Unvermögen zur Empfindung bringen. Aber einstweilen herrscht das Bewußtsein der Stärke, wir empfinden im Ganzen des Lebens keinen Widerspruch, es fehlt ein Verlangen nach Erlösung und Erhöhung, damit aber ein zwingender Antrieb zur Religion. Ob nicht neueste Erfahrungen an dieser Stelle wesentliche Umwandlungen bringen werden, das wird uns später beschäftigen.

Größer noch ist die Gefahr eines Unwahrwerdens beim künstlerischen Idealismus. Er suchte die Welt nicht von einem überlegenen Standort her, sondern aus einer eignen Tiefe heraus zu verstehen, die Gestaltung, die in Begegnung von Innerem und Äußerem, von Seele und Welt erfolgt, schien mit ihrer Formgebung alle Mannigfaltigkeit des Lebens zusammenzufügen, ihre einzelnen Glieder gegeneinander abzugrenzen und zu harmonischem Ebenmaß zu verbinden. Die Naturkraft wurde damit veredelt, das Geistige aber aus dem dunklen Schacht der Möglichkeit zu tagesheller Wirklichkeit gefördert. Mit solcher Leistung hat die künstlerische Lebensform ein ebenso tätiges wie vornehmes Leben erzeugt, sie hat das menschliche Dasein gehoben und das Gewebe der Seele verfeinert, sie hat sich als unentbehrlich

zur geistigen Durchbildung des Lebens gezeigt. Aber ist sie stark und gehaltvoll genug, um es ganz ausfüllen zu können? Gehört nicht eine besondere Naturbegabung, ein schöpferisches Vermögen dazu, um hier den Schwerpunkt des Lebens zu finden, erwächst daraus nicht ein Aristokratismus, der nicht nur die anderen ausschließt, sondern sich auch solcher Ausschließung freut? Muß ferner nicht ein Mensch, ein Volk, eine Zeit schon in der Fülle des Lebens stehen, um im Gestalten Großes zu erfahren und Großes zu erreichen, müssen sie nicht eine Tiefe der Seele irgend besitzen, um sie gestalten zu können? Wo solche Tiefe fehlt, da bleibt jenes künstlerische Leben an die Oberfläche gebannt, da sinkt es leicht zu bloßem Spiel, ja zu leerem Scheine herab. Und wenn endlich die schweren Verwicklungen und harten Widersprüche, ja unheimlichen Abgründe des menschlichen Daseins voll anerkannt werden, — und dahin drängt eben die Erfahrung der letzten Jahre, — kann da wohl die Kunst den Anspruch behaupten, aus eigner Kraft alles Schwere zu heben, alles Trübe in Licht, alles Leid in Freude zu verwandeln? Wollte sie aber, um der Verwicklung zu entgehen, das Dasein möglichst ins Schöne malen, so würde sie den Widerspruch des Wahrheitssinnes erwecken, und als dessen Vertreter dürfte sich dann der Realismus fühlen.

Noch augenscheinlicher ist sein Recht gegen den landläufigen Idealismus, der inmitten aller Erschütterung und Zerreibung der besonderen Formen des Idealismus das Allgemeine der Richtung festhält, ohne es irgend näher zu bestimmen und zu begründen. Ein solcher Idealismus schwärmt für etwas „Höheres", ohne zu wissen, was dieses „Höhere" sei,[1] er preist das „Gute", „Wahre", „Schöne", ohne über ihren Inhalt irgendwelche Rechenschaft zu geben. Vollauf

[1] „Höher" ist als Lieblingsausdruck für eine neue, vermeintlich überlegene Denkart wohl namentlich in der Sturm- und Drangzeit der deutschen Literatur aufgekommen. Dann suchte mit Vorliebe die Romantik dadurch die eigenen Ziele und Begriffe von denen des Durchschnitts zu scheiden; so verwenden auch Schleiermachers Jugendschriften das Wort sehr oft. Man spricht von „höherem" Leben, „höheren" Gefühlen, „höherer" Bildung, „höherer" Sittlichkeit usw., bis der Ausdruck endlich dem Spott verfiel („höherer Blödsinn"). Der soliden und klaren Denkweise Kants widerstrebte der Ausdruck gründlich. Als Feder ihm einen „höheren" Idealismus zugeschrieben hatte, bemerkt er dagegen (IV, 121 Hart.): „Bei Leibe nicht der höhere. Hohe Türme und die ihnen ähnlichen metaphysisch-großen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung."

verständlich ist demnach, daß die überkommenen idealistischen Lebensformen dem neu erwachten Wahrheitsdrange nicht genügen; ob freilich der Realismus ihn ebenso völlig befriedigt, wie er ihn eifrig vertritt, das ist eine andere Frage.

6. Erörterung des Wirklichkeitsproblemes.

Eine Wirklichkeit des Lebens scheint dem Realismus nur erreichbar durch eine ununterbrochene Verkettung des Tuns mit seiner Umgebung; ob in Wahrheit durch eine solche Verkettung Wirklichkeit für den Menschen entsteht, das läßt sich sehr bezweifeln. Denn nur um eine von ihm erlebte oder doch erlebbare Wirklichkeit kann es sich handeln, alle andere Wirklichkeit liegt außerhalb seines Kreises und kann ihn in keiner Weise kümmern. Jene Verkettung des Tuns mit der Umgebung ergibt nun Leistungen in Hülle und Fülle, aber Leistungen sind nicht schon Erlebnisse; zum Erlebnis wird eine Leistung erst, wenn sie auf eine Einheit zurückbezogen und von einem Ganzen des Seelenlebens umspannt wird. Ein solches Seelenleben aber kann der Realismus mit seinen Mitteln unmöglich erklären, und doch bedarf er seiner aufs dringendste für sich selbst. Denn er entwickelt das Ganze der ihm eigentümlichen Welt nicht aus eigenem Vermögen, er würde, ausschließlich auf seine eigenen Mittel beschränkt, wie alle inneren Zusammenhänge, so alle Lebenssysteme und zugleich sich selbst als ein Ganzes zerstören. So bildet seine stillschweigende Voraussetzung ein Seelenleben, das die Mannigfaltigkeit umfaßt und dem Gegensatz von Subjekt und Objekt überlegen ist. Erst auf Grund einer solchen Voraussetzung läßt sich dartun, daß die Weltumgebung für den Menschen mehr bedeutet, daß er aus ihr mehr zu gewinnen vermag, als der Durchschnittsidealismus zugestand. Dann aber wird in Wahrheit der Realismus von einer Gedankenwelt des Idealismus umsäumt, ja umspannt, als Lebenssystem ist er gar nicht möglich ohne den Idealismus. Wird aber zugleich der Seele jede Selbständigkeit versagt und sie möglichst von draußen abgeleitet, so entsteht ein schreiender Widerspruch; mag er sich leidlich verstecken lassen, unablässige Erschleichungen in den Begriffen und Lehren verraten ihn bald.

Betrachten wir das System Comtes, des größten realistischen Denkers der Neuzeit. Es ist bei der Grundlegung eifrigst darauf bedacht, aus den Begriffen alles zu entfernen, was dem Idealismus

angehört. Aber sobald es vom Entwurf zur Ausführung, von der Kritik zum Aufbau übergeht, verschiebt sich der Anblick der Sache. Je mehr nämlich jenes geschieht, desto mehr sehen wir jene anfänglichen Größen sich verändern und einer idealistischen Fassung nähern, namentlich wird nur mit Hilfe einer solchen Verwandlung der kritische Punkt des Überganges vom Erkennen zum Handeln überwunden und der physische Zwang in ein moralisches Sollen verwandelt. So ergibt sich schließlich ein Lebensganzes, aber es ergibt sich nur mit ständiger Hilfe desselben Gegners, an dessen Vernichtung die Wahrheit des Lebens zu liegen schien.

Sollte nun wohl eine derartige zwiespältige Welt die Bedürfnisse des Geisteslebens, im besonderen die Forderungen ethischer Art, befriedigen können? Wiederum mag Comte herangezogen sein, wiederum zeigt er einen Umschlag, nur tut er es hier in umgekehrter Richtung. Der Ausgangspunkt nämlich ist idealistischer, der Abschluß realistischer Art. Die tiefangelegte Natur des Mannes empfindet die Schäden der Zeit durchaus im Sinne des Idealismus, er nimmt sie so schwer, daß ohne ein Aufbieten ursprünglichen Schaffens, ohne eine Möglichkeit durchgreifender Erneuerung alle Gegenwirkung vergeblich scheint. Was er aber vom Realismus her als Heilmittel bringt, ist recht dürftig: von Aufklärungen über die Natur sowie Veränderungen in der gesellschaftlichen Organisation wird jene radikale Umwälzung, jener Sieg des Guten erwartet. Das kann nicht geschehen ohne einen krassen Optimismus gegenüber dem Menschen, sonst würde der Widerpruch zwischen der Größe der Aufgabe und der Kleinheit der Mittel allzu handgreiflich werden. Das aber ist typisch für den Realismus: entweder faßt er das Lebensproblem sehr flach, oder er verwickelt sich in Widersprüche, die folgerichtig durchdacht ihn selbst zerstören. Befriedigt nun wohl ein Lebenssystem das Verlangen nach Wahrheit und den Durst nach Wirklichkeit, das um so widerspruchsvoller wird, je mehr es dem Gesamtbefunde des menschlichen Lebens gerecht werden will?

Dieser begrifflichen Erörterung entspricht die Erfahrung der Menschheit. Die Bewegung zum Realismus erfolgte innerhalb einer geistigen Atmosphäre, welche vom Idealismus gesättigt war. Denn mögen dessen besondere Gestaltungen schwer erschüttert sein, die Gesamtentwicklung der Kultur hat in jahrtausendlanger Arbeit ein Allgemeineres der Denkweise, des Strebens und der Schätzung von

jener Besonderheit abgelöst und es tief in das Ganze des Lebens, auch in das Innere der Seele eingesenkt; das umfängt auch die realistische Lebensordnung und dient ihr zu unablässiger Ergänzung, Milderung, Berichtigung. Je selbständiger aber der Realismus wird, und je mehr er seine Eigenart herausarbeitet, desto eifriger und gründlicher muß er jene idealistischen Elemente vertreiben. Aber zugleich vollzieht er eine Selbstverengung und Selbstzerstörung, aus dem äußeren Siege wird eine innere Niederlage. Bei solcher weltgeschichtlichen Dialektik wäre der Verlauf der Sache mit voller Ruhe zu betrachten, und es könnte das gewaltige Wechselspiel der Gedankenmassen reine Freude bereiten, wenn es sich nur um ein Schauspiel handelte. Aber es handelt sich um das Geschick des Menschen, um Vernunft oder Unvernunft seines Daseins, um den Gewinn oder Verlust einer Seele. Und das läßt sich nicht ruhig betrachten.

ε. Die Notwendigkeit eines neuen Idealismus.

So wenig der Realismus mit seiner Daseinskultur uns befriedigen kann, viel zu viel hat sich im Bestande des Lebens verändert, als daß eine einfache Rückkehr zum alten Idealismus möglich wäre. Nicht bloß ist draußen und drinnen weit mehr Unvernunft zutage getreten als jenem Idealismus vor Augen stand, auch die weite Ausdehnung starrer Tatsächlichkeit und blinder Gleichgültigkeit des Weltlaufs gegen die Zwecke des Geisteslebens hat für uns eine viel zu eindringliche Nähe und Gegenwart erlangt, als daß wir darüber so rasch hinwegkommen könnten als jener. Sind aber die Verwicklungen und die Widerstände so sehr gewachsen, so muß sich auch die Gegenwirkung verstärken, so muß sich der Idealismus weiter zurückverlegen und eine festere Grundlage suchen. Er wird das aber nur können, wenn zur Anerkennung gelangt, daß bei ihm nicht die Aufbringung besonderer Leistungen, nicht eine Entfaltung des Lebens nach besonderen Richtungen, sondern die Erreichung eines wesen- und wahrhaften Lebens überhaupt in Frage steht, daß es kein Selbstleben und damit überhaupt kein echtes Leben ohne eine das Dasein begründende Tiefe und ihre Aneignung gibt. Zugleich aber bedarf es einer schärferen Abhebung des Geisteslebens vom Stande des bloßen Menschen. Der Welt der Natur und des sichtbaren Daseins, die uns mit überlegener Macht umfängt, kann die geistige Betätigung, das Bilden aus dem Innern und Ganzen, gewachsen nur werden, wenn sie eine neue

Stufe der Wirklichkeit, eine Tiefe des Alls vertritt und daraus schöpfen darf. Sonst fehlt dem Idealismus ein fester Halt und ein gutes Recht; nur wenn er den Kern der Wirklichkeit vertritt, kann er die Forderung begründen und ihr Nachdruck verleihen, daß die Größen und Güter der neuen Welt als allen Zwecken der Menschen unvergleichlich überlegen und als unabhängig von aller menschlichen Meinung, von allem menschlichen Tun und Treiben, behandelt werden; nur dann wird es möglich, daß nicht sie ihre Wahrheit vom Menschen erhalten, sondern daß sich nach ihnen bemißt, wie viel Wahrheit sein Leben hat. Die Menschheit zum Maß des Wahren und Guten machen, das heißt diese innerlich zerstören; über die Menschheit aber ist nicht hinauszukommen, wenn das unmittelbare Dasein als die ganze Wirklichkeit gilt.[1] Durch die Verdunklung und Abschwächung der Sache bricht immer wieder die eine Frage hervor und fordert eine Entscheidung, ob all unser Streben lediglich dem menschlichen Wohlsein, der menschlichen Wohlfahrt in einem gegebenen Dasein zu dienen hat, oder ob im Selbständigwerden des Innenlebens eine neue Art Wirklichkeit und zugleich ein Reich echter Güter erscheint. Gewinnt das Geistesleben keine Überlegenheit gegen das menschliche Getriebe, so fällt aller Idealismus, aber es fällt zugleich aller Sinn und Wert unseres Lebens, es verläuft in völlige Leere.

Wird aber jene Überlegenheit anerkannt, so gefährdet alles Ungenügen des menschlichen Standes das Geistesleben in keiner Weise, so bleibt die Grundtatsache aller Verwicklung weit überlegen. Mag sich an alle Entfaltung des Geisteslebens in unserem Bereich Kleinmenschliches haften, und mögen die Ideen gewöhnlich nur mit Hilfe der Interessen zur Wirkung gelangen, mag ferner das Geistesleben auf dem Boden der Menschheit von verschwindenden Anfängen her geworden sein und sich sehr langsam, auch unter vielfachen Rückfällen, fortbewegt haben, das alles gefährdet nach jener Scheidung nicht im mindesten die Grundtatsache des Geisteslebens; ja der Widerstand der Menschen, die unwillige Anerkennung der geistigen Notwendigkeiten, auch der Schein der Geistigkeit, womit das menschliche Tun und

---

[1] Es sei dabei das Wort Kants gegenwärtig (III, 260 Hart.): „In Ansehung der sittlichen Gesetze ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheines, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird."

Treiben sich zu umkleiden liebt, das alles kann nur die Überzeugung verstärken, daß mehr in der Menschheit vorgeht, als aus dem Menschen des nächsten Daseins stammt.

Wenn daher heute auf der Höhe der geistigen Arbeit die Wage sich wieder mehr zum Idealismus neigt, so ist nur zu wünschen, daß solche Bewegung nicht in abschwächende Vermittlungen verlaufe, sondern daß das Entweder—oder mit voller Schärfe hervorgekehrt und die unerläßliche Umkehrung nachdrücklich gefordert werde. Der Idealismus darf nicht bloß abwehrender, er muß auch vordringender, er darf nicht bloß kritischer, er muß auch positiver Art sein. Denn nur so kann es gelingen, der wachsenden Veräußerlichung, Verflachung und Scheinhaftigkeit einer bloßen Menschenkultur eine echte Geisteskultur entgegenzusetzen und der Überwältigung und Unterdrückung siegreichen Widerstand zu leisten, womit jetzt Natur, Geschichte und Gesellschaft die menschliche Persönlichkeit bedrohen. Ohne einen Glauben, daß Bedeutendes in der Menschheit vorgeht, kommen wir nicht weiter, ein solcher Glaube aber muß festere Grundlagen haben, als ihm die landläufige Denkweise gibt.

Wird aber so der Idealismus auf das Ganze der geistigen Art des Menschen gegründet, so wird er weit genug, den Gegensatz einer religiösen und einer künstlerischen, überhaupt einer weltüberlegenen und einer weltdurchdringenden Gestaltung zu umspannen und miteinander auszugleichen. Die älteren Formen des Idealismus behalten ein gutes Recht, aber sie müssen dies Recht auf neuem Boden neu erweisen und von anhaftender Irrung befreien.

B. Zum Erkenntnisproblem.

1. Denken und Erfahrung.
(Metaphysik.)

a) Geschichtliches.

Einige Notizen zur Terminologie seien vorangeschickt. Der Ausdruck Erfahrung ist im Lauf der Zeit immer vieldeutiger geworden und zeigt auch bei den einzelnen Denkern so viele Schwankungen, daß er kaum einen festen Terminus bildet. Nicht einmal eine sprachliche Abgrenzung der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Erfahrung von der wissenschaftlichen Erfahrung ist aus aller Arbeit hervorgegangen. — Schon die Stoiker bildeten den Begriff der wissenschaftlichen Erfahrung (ἐμπειρία μεθοδική). Die Erfahrungsphilosophen der Neuzeit waren geneigt, durch Herabdrückung der griechischen Ausdrücke Empirie, empirisch, Empiriker zur Bezeichnung der niederen Stufe eine Scheidung herbeizuführen; auch die deutsche Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts suchte eine „empirische oder gemeine" und eine „gelehrte" Erfahrung auseinanderzuhalten. Auch Kant verwendet oft empirisch in jenem Sinne, und der größte Erfahrungsphilosoph des 19. Jahrhunderts, Comte, verwahrt sich energisch gegen den „empirisme". Zu allgemeiner Geltung aber ist diese Unterscheidung nicht gelangt; lediglich die Sonderung von „Empiriker" für die niedere und „Empirist" für die höhere Stufe, die aus der kantischen Philosophie stammen dürfte, kann als durchgedrungen gelten.

Bedeutender ist die Geschichte der hierher gehörigen Ausdrücke a priori und a posteriori; ihre Wandlungen spiegeln die Hauptphasen des Erkenntnisstrebens und erstrecken Wirkungen bis in die Gegenwart. — Entsprungen sind die Ausdrücke dem aristotelischen Verfahren, das Allgemeine als das (begrifflich) Frühere, das Einzelne als

das Spätere zu bezeichnen; einen festen Sprachgebrauch bildete daraus aber erst die Höhe des Mittelalters. Ex prioribus beweisen, das heißt einem Albert dem Großen von den Gründen her, ex posterioribus von den Folgen her beweisen; a priori und a posteriori in gleicher Bedeutung erwähnt Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande IV, 78) zuerst bei Albert von Sachsen, einem Gelehrten des 14. Jahrhunderts. Diese Bedeutung behielten die Ausdrücke bis in die Neuzeit,[1] sie ist auch heute noch nicht erloschen. Mit dem Ende des 17. Jahrhunderts aber beginnt, gemäß der stärkeren Hervorkehrung der Frage nach dem Ursprunge der Erkenntnis, eine Verschiebung von der Methodenlehre zur Erkenntnislehre. So vornehmlich bei Leibniz. A priori heißt nun, was aus der Vernunft, a posteriori, was aus der Erfahrung stammt. Diese Unterscheidung ließ sich aber relativ und absolut, flacher und tiefer verstehen. A priori erkennen bedeutete zunächst nicht mehr als ein Erkennen aus schon gewonnenen Einsichten vor näherer Befassung mit der besonderen Sache, also durch bloße Schlußfolgerung;[2] der letzte Ursprung des Erkennens blieb dabei unerörtert. Aber schon bei Leibniz selbst und dann bei seinen Nachfolgern bezeichnet a priori auch, was von aller Erfahrung unabhängig ist und lediglich der Vernunft angehört.[3] Bei Kant erreicht diese Bewegung ihre Höhe, indem erst ein Gefüge von Begriffen und

[1] So heißt es z. B. in der sogenannten Logik von Port Royal (l'art de penser): soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori. S. auch Hugo Grotius (de jure belli et pacis I 12, 1): Esse autem aliquid juris naturalis probari solet tum ab eo quod prius est tum ab eo quod posterius. — A priori, si ostenditur rei alicujus convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali; a posteriori vero, si non certissima fide, certe probabiliter admodum, juris naturalis esse colligitur id, quod apud omnes gentes aut moratiores omnes tale esse creditur.

[2] So sagt z. B. Wolff (psychologia empirica § 434): quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur. § 435: quicquid ex iis colligimus, quae nobis jam innotuere, cum ante ignotum esset, id ratiocinando nobis innotescit, adeoque idem a priori cognoscimus.

[3] Leibniz stellt der philosophie experimentale qui procède a posteriori die Erkenntnis durch la pure raison ou a priori entgegen (s. 778 b. Erdm.). Lambert sagt im „Neuen Organon" § 639: „Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heißen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben."

Sätzen a priori ihm Erfahrung möglich zu machen scheint. Aber auch er gebraucht nicht selten den Ausdruck in dem laxeren Sinne. Um diese Zeit dringen die Wörter über die Schule hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch, zugleich gewinnt a priori eine feste deutsche Bezeichnung.[1] Der laxere Sprachgebrauch liegt vor, wenn moderne Empiristen auch das a priori, namentlich mit Hilfe der Entwicklungslehre, aus der Erfahrung abzuleiten suchen. A priori ist dann das, was als ein Niederschlag der Erfahrung des gesamten Menschengeschlechts durch Vererbung an den Einzelnen kommt und seinem Denken bestimmte Bahnen weist. Dann würde nicht der Einzelne, wohl aber die Menschheit lediglich aus der Erfahrung schöpfen. Das ist jedoch ein völlig anderes Problem als das des absoluten a priori Kants, nur ein gröbliches Mißverständnis kann Kant durch Darwin und Spencer widerlegen wollen.

Wenn schon solcher Wandel und solche Unsicherheit im Ausdruck verwickelte Probleme der Sache vermuten läßt, so stellt die Geschichte der Philosophie diese klar und deutlich vor Augen, sie

[1] Als Übersetzung von a priori diente in früheren Jahrhunderten „von vornen her", das schon in Luthers Tischreden vorkommt (s. Ausgabe von Förstemann IV, 399) und sich bis ins 18. Jahrhundert erhält. Als erste Quelle für „von vornherein" bezeichnet Campe Lessings Ernst und Falk, auch ich kann den Ausdruck nicht weiter zurückverfolgen. Er bezeichnet aber den Begriff nur in dem laxeren, bloß relativen Sinne. Absolut verstanden, begegnet sich a priori mit „rein", das auch eine lange Geschichte hat. Seit Anaxagoras νοῦς καθαρός (s. Aristoteles de anima 405 a 16: μόνον γοῦν φησὶν (d. h. τὸν νοῦν) τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν) bedeutet es dem älteren Sprachgebrauch das Einfache, Lautere, Ungemischte des Geistigen im Gegensatz zum Gemisch der sinnlichen Welt. Die Neuplatoniker und in ihrem Gefolge das Mittelalter übertragen den Begriff auf das Erkennen und nennen rein eine von allen sinnlichen Bildern freie Erkenntnis (s. z. B. Scotus Eriugena, de div. nat. 657 D, 658 B). Auch Descartes erklärt die intellectio pura als eine solche quae circa nullas imagines corporeas versatur. In diesem Sinne nimmt die Wolffsche Schule „reinen Verstand", während ihr „reine Vernunft" den Gegensatz zu Erfahrung bildet und damit dem a priori entspricht (s. Wolff psych. emp. § 495: ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones ac propositiones a priori cognitas). Auch Gottsched folgt diesem Sprachgebrauch, s. z. B. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (1739), S. 485 reiner Verstand = ohne sinnliche Vorstellungen, S. 486 reine Vernunft, = wenn sich in unsere Vernunftschlüsse keine Erfahrungssätze mit einmengen. — So war Kants Verwendung von reiner Vernunft in Einklang mit dem gelehrten Sprachgebrauch.

zeigt einen jahrtausendlangen Kampf, der immer gewaltiger anschwillt. Dieser Kampf war aber bei alle seiner Leidenschaft wenig fruchtbar, weil er das Problem nicht an der Stelle aufnahm, wo seine Entscheidung liegt. Man stritt darüber, woher das Erkennen stamme, ob aus der Mitteilung der Dinge oder aus der Selbsttätigkeit des Denkens. Das wäre aber sicher zu entscheiden nur, wenn das Was des Erkennens, unser Erkenntnisbesitz, allem Zweifel enthoben wäre, nicht die Frage nach dem Woher immer wieder in die nach dem Was zurückgriffe. Dieses aber geschieht in Wahrheit. Wir sind keineswegs einig über den Tatbestand des Erkennens, sondern die Streitenden haben grundverschiedene Bilder und beweisen von ihnen aus, sie beweisen damit immer nur für sich selbst, nicht für die anderen; die geschichtliche Bewegung wird eine Folge von Monologen, welche die Gegner nicht in einen fruchtbaren Austausch bringt, sondern jeden nur bei sich selbst bestärkt. Das Was des Erkennens aber ist nicht zu ermitteln ohne ein Zurückgreifen auf die letzten Fragen, im besonderen auf das eine Grundproblem, dem unsere Untersuchung überall begegnet, das Problem, ob das Leben und Streben des Menschen lediglich den Lauf der Natur fortsetzt, oder ob es eine neue Stufe der Wirklichkeit einführt. Im eigenen Gebiet des Erkennens aber erzeugt der Streit über seinen Ursprung immer wieder die Frage, ob neben den Einzelwissenschaften auch eine selbständige Philosophie möglich und nötig ist, so daß auch dieses Problem in den Streit mit hineinspielt.

So gewiß die Frage des Ursprungs der Erkenntnis die Arbeit der Philosophie seit Plato begleitet, eine leitende Stellung hat sie erst in der Neuzeit erlangt. Das aber aus dem Grunde, weil nun zuerst das Seelenleben und die Weltumgebung deutlich auseinandertraten, zugleich aber die einzelnen Seiten ihr Vermögen näher darzulegen und gegeneinander abzugrenzen hatten. Sie traten aber weiter auseinander, nicht weil ein gesteigerter Scharfsinn sie deutlicher schied, sondern weil der Grundbestand des Lebens in entgegengesetzte Richtungen auseinanderging. Einerseits fühlte die moderne Innerlichkeit sich stark genug, um sich für den Kern der Welt zu erklären und den Aufbau der ganzen Wirklichkeit aus selbsteigner Gedankenarbeit zu wagen; andererseits erhob sich die sinnliche Welt unter Austreibung aller seelischen Zutat so selbständig gegenüber dem Menschen und zog ihn so weit in sich hinein, daß sie seinem Leben und damit auch dem Erkennen allen Inhalt zu geben schien.

Ein so schroffer Gegensatz verbot alle friedliche Vereinbarung, auf einer der Seiten mußte der Schwerpunkt liegen, je nach der Entscheidung aber das Erkenntnisbild sich grundverschieden gestalten. So entstanden die Systeme des Rationalismus und des Empirismus mit ihren entgegengesetzten Durchblicken der Wirklichkeit. Der Empirismus nimmt seinen Standort beim Bewußtsein des Einzelnen, mit einleuchtender Klarheit vermag er zu zeigen, daß dies Bewußtsein seinen Inhalt nicht fertig mitbringt, sondern ihn langsam von einzelnen Eindrücken her aus Mitteilung der Umgebung gewinnt. Das Erkennen wird damit ein bloßes Gewebe unserer Vorstellungen, auf eine Durchleuchtung der Wirklichkeit wird ganz und gar verzichtet. Ob das noch Wissenschaft heißen kann, ob sich dabei die Zufälligkeit der wechselnden Individuen überwinden und ein gemeinsamer Besitz der Menschheit erringen läßt, das bleibt bestreitbar und ist alsbald mit triftigen Gründen bestritten worden. Völlig anders der Rationalismus. Sein Ausgangspunkt ist die Tatsache der Wissenschaft als eines Systems allgemeingültiger Sätze; ihre Eigentümlichkeit präzis erfassen, das scheint die Überzeugung zu begründen, daß sie nicht von außen her dem Menschen zugehen, sondern nur aus selbsttätigem Denken entspringen kann. Betont der Empirismus das Stoffliche der Erkenntnis, so sind es hier formale Eigenschaften, welche alle Ableitung von außen verbieten. Denn woher anders könnten ewige und allgemeingültige Wahrheiten stammen, die der Wissenschaft notwendig sind, als aus der eignen Tätigkeit des Geistes? Es wird damit das Erkennen vornehmlich ein volles Herausarbeiten dessen, was dem Vernunftwesen von Haus aus innewohnt; das analytische Verfahren bildet den Kern der wissenschaftlichen, namentlich der philosophischen Arbeit; einem Leibniz gestaltet sich die Philosophie zu einer universalen Mathematik, welche die Voraussetzungen des Erkennens immer weiter zurückschiebt und mehr und mehr die ganze Wirklichkeit in rationale Gleichungen umsetzen möchte. Aber wenn damit ein systematisches Gefüge der Wissenschaft erreicht wird, so verwandelt sich zugleich die Welt mehr und mehr in ein Reich bloßer Formen und Beziehungen, die Wirklichkeit droht immer blasser und ärmer zu werden. So wußte der Empirismus dem unermeßlichen Stoffe keine beherrschende Form, der Rationalismus aber den Formen keinen genügenden Inhalt zu geben.

Kant suchte mit ganzer Kraft den Gegensatz zu überwinden, dessen beide Seiten in seiner eigenen Natur zusammentrafen. Er

gehört insofern auf die rationalistische Seite, als er das Erkennen entschieden über die bloße Assoziation der Vorstellungen hinaushebt und aus ihm einen systematischen Zusammenhang macht. Aber dieser Rationalismus erhält einen empiristischen Einschlag dadurch, daß das Denken die Erkenntnis nicht aus reiner Selbsttätigkeit erzeugt, sondern bei ihrer Bildung an die Darbietung eines Stoffes gebunden ist; so erreicht es nicht eine Welt der Dinge, sondern nur ein Reich der Erscheinungen. Dem Empirismus verwandt ist auch ein kräftiger Tatsachensinn, der überall eine genaue Erfassung des Eigentümlichen und Unterscheidenden erstrebt, während der Rationalismus dies zugunsten durchgehender Gedankenreihen abzuschleifen geneigt war. Ebenso entschieden wie Leibniz überwiegend quantitativ, denkt Kant überwiegend qualitativ, wie jener in Stufen, denkt dieser in Gegensätzen. Das von ihm unternommene schiedsrichterliche Verfahren hat nicht nur den Vorzug, das Problem tiefgehender zu behandeln, als je zuvor geschehen war, es hat auch das dem Menschen eigentümliche Erkenntnisvermögen mit besonderer Schärfe abzugrenzen versucht. Aber bei aller Größe der Behandlung, die eine neue Epoche für das gesamte Problem beginnt, erzeugt die neue Antwort sofort neue Fragen und Zweifel. Kann das Denken zugleich an eine fremde Welt gebunden werden und eine Selbständigkeit bewahren? Verrät nicht schon der Umstand die große Verwicklung der Sache, daß Kants Untersuchung nirgends umständlicher und künstlicher ist als da, wo es gilt, die Denkfunktionen und die Sinneseindrücke zusammenzubringen? Auch kann das Ergebnis des Schiedsspruches keine der Parteien befriedigen. Den Rationalisten nicht, weil Kants gewaltige Steigerung der Denkarbeit unvermeidlich über die Bindung an ein Ding an sich und die Beschränkung auf ein Reich von Erscheinungen hinaustreibt, den Empiristen nicht, weil er die Frage aufwerfen kann, ja aufwerfen muß, ob jenes Gewebe von Formen, das nach Kant die Erfahrung erst möglich macht, nicht umgekehrt aus ihr selbst allmählich erwachsen sei; damit aber würde auch sein Sinn sich wesentlich verändern. Die unsichere Lage, in die solcher Streit das Erkennen versetzt, würde weit mehr empfunden werden, ergänzte und befestigte nicht die praktische Vernunft die Gedankenwelt der reinen Theorie. Aber auch ihre Begründung ist manchem Zweifel ausgesetzt.

So kann es nicht befremden, daß die Bewegung der Philosophie über die Kantische Lösung des Erkenntnisproblems hinaustrieb, ja

daß der Gegensatz nun erst seine höchste Spannung erreichte. Auch hierher wirkte die geistige Wandlung, die am meisten den Charakter des 19. Jahrhunderts bestimmt, das Aufsteigen einer geschichtlich-gesellschaftlichen Ansicht der Wirklichkeit, wie sie Kant noch fernlag.[1] Dieser neuen Denkweise konnten sich beide Parteien bemächtigen und mit ihrer Hilfe zu leisten suchen, was bisher nicht gelungen war. Die Geschichte erhielt dabei hier und dort ein grundverschiedenes Ansehen: dort ward sie eine einzige, von innerer Notwendigkeit getriebene Bewegung, hier ein Sichaufschichten einer endlosen Mannigfaltigkeit. Mit der Wendung zu jener Geschichte wuchs der Rationalismus zur spekulativen Konstruktion, die den Denkprozeß durch seinen eignen Fortgang die ganze Wirklichkeit erzeugen ließ und allen Tatbestand mehr und mehr in ein Werk der Vernunft zu verwandeln suchte. Erst am Ende des Weges gewann hier die Erfahrung eine Bedeutung. Das analytische Verfahren des älteren Rationalismus wich damit einem synthetischen, die Philosophie gestaltete sich zu einer weltumspannenden, namentlich die Geschichte durchwaltenden Logik, sie zog alles echte Erkennen an sich und ließ den Einzelwissenschaften keine volle Selbständigkeit. Gerade umgekehrt verfuhr der Empirismus. Ihm bot namentlich die Entwicklungslehre naturwissenschaftlicher Art Mittel und Handhaben zu dem Unternehmen, allen vermeintlichen Eigenbesitz des Geistes aus der Erfahrung abzuleiten. Das Erkennen wurde hier zu einer Anpassung an die Umgebung, der Kampf ums Dasein sollte diese immer zweckdienlicher, immer ökonomischer gestalten; daraus sollte alles entstanden sein, was unser Denken an durchgehenden Richtungen und Formen aufweist, und was sich vom bloßen Individuum als ein a priori ausnimmt. Alles innere und logische Gefüge der Erkenntnis weicht dabei der bloßen Tatsächlichkeit, alles Erklären dem bloßen Schildern. Hier ist kein Platz für

[1] Wie Kant, in Einklang mit dem älteren Rationalismus, der Prinzipienlehre eine geschichtliche Bewegung versagt, zeigt u. a. folgende Stelle aus der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft (III, 11 Hart.): „Nun ist Metaphysik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung, und zwar in kurzer Zeit, und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, so daß nichts für die Nachkommenschaft übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können."

eine selbständige Philosophie, alles Erkennen echter Art wird zur Naturwissenschaft. Nur als ein Zusammenstellen ihrer Hauptergebnisse kann Philosophie sich hier behaupten.

Die wirkliche Arbeit des 19. Jahrhunderts ging ihren Weg zwischen diesen Gegensätzen; begünstigte in seinen ersten Jahrzehnten das hochgespannte Selbstgefühl des Menschen und die vorwaltende Beschäftigung mit den Fragen der inneren Kultur den Rationalismus, so unterstützte die Wendung des Lebens zum sinnlichen Dasein und der unermeßliche Zustrom von Tatsächlichkeit aus Natur, Geschichte, politisch-praktischem Leben den Empirismus. Fühlte sich vorher der Mensch im Mittelpunkte der Wirklichkeit, und durfte er glauben, bei sich ihre Fäden zusammenfassen und aus seiner geistigen Tätigkeit ihr Dunkel klären zu können, so übermannt ihn jetzt das Bewußtsein seiner verschwindenden Kleinheit; aus dem Zentrum in die Peripherie verwiesen, darf er nicht mehr hoffen, die Wirklichkeit von sich aus zu entwickeln, muß er vielmehr bescheiden ihre Mitteilung erwarten. Aber nicht nur solche Notwendigkeit, auch ein inneres Verlangen treibt den Menschen zu höherer Schätzung der Erfahrung. Es ist die Sehnsucht nach mehr Unmittelbarkeit, mehr Tatsächlichkeit, mehr Fülle des Lebens, als die Gedankenwelt des Rationalismus sie mit ihrem Einfangen der Welt in ein Netz freischwebender Begriffe und Formen bot. Dies Verfahren beginnt als eine Verarmung und Verflüchtigung des Lebens empfunden zu werden; demgegenüber wird „ein unersättliches Verlangen nach Realität die gewaltige Seele der gegenwärtigen Wissenschaft" (Dilthey).[1]

Natürlich fehlte es nicht an Versuchen, zu vermitteln und auszugleichen. Eine Wiederaufnahme Kantischer Denkweise lieferte den Nachweis, daß die Erfahrung, so wertvoll sie sein mag, aus eignem Vermögen nun und nimmer ein wissenschaftliches Erkennen erzeugt, daß es dazu einer fortwährenden Hilfe des Denkens bedarf. In ähnlicher Gesinnung ließ sich dartun, daß die einzelnen Wissenschaften Voraussetzungen enthalten, die sie selbst nicht zu rechtfertigen ver-

[1] Mit Recht sagt James (Pragmat. S. 9): „Seit hundertundfünfzig Jahren scheint der Fortschritt der Wissenschaft nichts anderes zu bedeuten als eine stete Vergrößerung der materiellen Welt und eine stete Verminderung der Bedeutung des Menschen. Das Resultat ist die Zunahme der naturalistischen und der positivistischen Fühlweise." S. auch S. 8: „Niemals hat es so viele Menschen von entschieden empirischer Geistesrichtung gegeben als heutzutage."

mögen, die vielmehr über sie hinausweisen. Aber eine solche Gegenbewegung war mehr kritischer als positiver Natur, sie mochte jenseit der Erfahrungswelt ungelöste Rätsel zeigen, nicht aber eröffnete sie ihr gegenüber einen neuen Lebens- und Gedankenkreis, nicht trieb sie zu einer eigentümlichen philosophischen Betrachtungsweise und einer selbständigen Philosophie; die Philosophie wurde in diesen Zusammenhängen lediglich eine kritische und reflektierende Umsäumung der Einzelwissenschaften, die dem Fachgelehrten eine anziehende Beschäftigung bieten mag, die aber zur Erhöhung des Geisteslebens kaum etwas beiträgt, die zugleich die Subjektivität bloß individueller Standpunkte nicht zu überwinden vermag. So entfiel eine gemeinsame Ideen- und Überzeugungswelt, wie die Menschheit seit Jahrtausenden sie besessen hatte. Das Ungeheure dieses Verlustes, die damit drohende Zersplitterung und innere Verarmung der Menschheit kam gegenüber der Freude an der massenhaft zuströmenden Tatsächlichkeit zunächst kaum zur Empfindung. Das konnte jedoch nicht lange so bleiben. Denn das Verlangen nach einer zusammenhängenden Gedankenwelt und einer inneren Einheit des Lebens wurzelt zu tief, um sich auf die Dauer unterdrücken zu lassen; schon heute ist der Beginn einer Gegenbewegung deutlich genug. Mehr Einheit fordern die Einzelwissenschaften selbst, indem ihr eigner Ausbau sie zu einer gründlicheren Beschäftigung mit ihren Prinzipien und Voraussetzungen führt, diese aber zur Aufdeckung der Zusammenhänge mit anderen Gebieten und zu einem Streben nach einem Ganzen treibt. Von den verschiedensten Seiten erschallt wieder der Ruf nach einer Synthese. Die Synthese ist aber nicht echt, solange die Verbindung eine bloße Zusammenstellung bleibt; zur Wurzel durchgreifen kann sie nur bei kräftiger Herausarbeitung gemeinsamer Ideen und Überzeugungen, das aber fordert einen dem Nebeneinander der einzelnen Gebiete überlegenen Standort, es fordert eine selbständige Philosophie.

Stärker noch drängt dahin das gemeinsame Leben. Die Kehrseite der völligen Hingebung an die unmittelbare Welt, der völligen Verwandlung des Lebens in Arbeit ist immer weniger zu übersehen: der Mangel einer Zurückbeziehung auf eine überlegene Einheit, die das Leben allererst in Selbstleben und damit in eignen Besitz verwandelt, die geistige Leere bei überströmender Fülle der äußeren Eindrücke, die Ungewißheit über das Ganze bei allem Gewinn im einzelnen. Alles geistige Leben und zugleich aller Sinn und Wert unseres

Daseins gerät damit in Unsicherheit, der Boden entschwindet dem Menschen unter den Füßen; so treibt es ihn zwingend, wieder auf die letzten Grundlagen seiner Existenz zurückzugehen und einen Kampf um die Erhaltung einer Seele zu führen. Solche Probleme verbieten einen Abschluß bei der bloßen Erfahrung, sie treiben uns, neue Wege zu suchen und unser Verhältnis zur Wirklichkeit gründlich zu revidieren. Zugleich aber tritt die Philosophie wieder auf den Plan, die Philosophie nicht als eine bloße Gehilfin zur Bearbeitung der Erfahrungswelt, sondern als die Trägerin eines eignen Gedankenreichs, als eine Kraft des Schaffens und Weiterbildens.

b) Das Recht einer selbständigen Philosophie.

Die Frage nach der Selbständigkeit der Philosophie bilde den Beginn der Untersuchung, da ihre Beantwortung über den Gesamtanblick des Erkennens entscheidet. Daß sich dabei nicht unmittelbar an die Vergangenheit anknüpfen, sich nicht von dort ein Faden einfach aufnehmen und fortführen läßt, das zeigte der Überblick der weltgeschichtlichen Arbeit, und das bestätigte auch die eigentümliche Lage der Gegenwart; wir empfinden heute mehr die Abweichung als die Übereinstimmung mit früheren Leistungen, wir sehen uns von ihnen eher Wege versperrt als gewiesen. Wachsende Verinnerlichung und Klärung trieb Natur und Seele weiter und weiter auseinander, so kann das Erkennen nicht mehr beide unmittelbar zusammenfassen, so muß es sich für das eine oder das andere entscheiden. So geschah es, grundverschiedene Weltbilder wurden geschaffen und wollten als letzte Wahrheit gelten. Aber keins war stark genug, das Feld gänzlich einzunehmen, immer wieder ward die Forschung vom einen zum andern zurückgeworfen. Solche Erfahrung empfahl eine friedliche Verständigung, eine schiedsrichterliche Abgrenzung; eine solche schien am ehesten erreichbar durch ein Anerkennen verschiedener Faktoren im Erkennen und die Zuweisung des einen nach dieser, des anderen nach jener Seite. Das geschah durch die Kantische Unterscheidung von Form und Stoff. Aber diese Lösung scheitert an der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, die verschiedenartigen Faktoren zusammenzubringen, sinnliche Empfindung und logische Tätigkeit zu gemeinsamer Wirkung zu verknüpfen. So scheinen wir uns weder für das eine von beiden entscheiden, noch beides miteinander verbinden zu können. Zu

solcher Erfahrung der geschichtlichen Arbeit gesellen sich widerstreitende Eindrücke und Antriebe der Gegenwart. Wir empfinden mehr und mehr die innere Leere eines lediglich mit der Erfahrungswelt befaßten Lebens und Denkens, aber zugleich umklammert uns die Erfahrung mit immer steigender Macht. Wir wollen mehr Selbständigkeit des Denkens, aber die Abneigung gegen die spekulativen Systeme läßt uns bei jedem Schritt vorwärts zaudern und untergräbt alles Vertrauen auf die Metaphysik.

Eine so verworrene Lage zwingt, das Problem direkt ins Auge zu fassen und in eigner Weise zu behandeln. Was ist es, damit sei begonnen, was den Menschen über die Erfahrungswelt hinaustreibt und solchem Streben eine Macht verleiht? Ist es das Denken selbst, dessen Natur auf diesen Weg führt und auch die Mittel zu seiner Verfolgung gewährt? So hieß es von alters her, so hören wir es vielfach auch heute. Das Denken, so scheint es, enthält Forderungen, welche die Erfahrungswelt nicht befriedigt, auf deren Befriedigung aber eine innere Notwendigkeit seines eignen Wesens es bestehen heißt. So muß es jene Welt verwandeln, ja ihr gegenüber eine neue entwerfen, da doch jene Notwendigkeit ihm mehr gelten muß als alle Eindrücke der Umgebung. Das wäre einfach und überzeugend, wenn nur nicht die vom Denken behauptete Notwendigkeit über das Denken hinaus gelten wollte und die von ihm entworfene Welt den Anspruch erhöbe, die eigne Wahrheit der Dinge zu sein. Das aber geschieht, und indem es geschieht, überschreitet das Denken den eignen Bereich; das Recht dazu kann es nur durch künstliche Annahmen stützen, deren Verfolgung immer weitere Verwicklungen ergibt. Wie wäre hier dem Vorwurf zu begegnen, daß das Denken nur menschliche Größen in die weite Welt hineinsieht? Auch ist es ein eignes Ding mit jener behaupteten Denknotwendigkeit. Da diese selbst jede weitere Begründung ablehnt und ablehnen muß, so käme die Entscheidung an das Gefühl, an das Gefühl einer Unabweisbarkeit, eines schlechterdings unwiderstehlichen Zwanges. Aber läßt sich in Wahrheit ein solcher fühlen, und führt das Gefühl nicht unvermeidlich ins Subjektive und Individuelle hinein? In Wahrheit verfechten hervorragende Philosophen direkt widerstreitende Forderungen als denknotwendig: Hegel läßt das Denken alle Wirklichkeit in Bewegung versetzen, Herbart möchte alle Bewegung aus der Wirklichkeit entfernen; jener feiert den Widerspruch als die treibende und erhöhende Kraft des Weltprozesses, dieser

will ihn in keiner Weise dulden. Wessen Denknotwendigkeit ist nun die echte, welche soll uns anderen binden?

Eine Weltaufhellung vom bloßen Denken her wäre nur unter einer Bedingung erreichbar: das Denken müßte alle Wirklichkeit in sich tragen oder durch seine Bewegung erzeugen; dann wäre das Selbsterkennen des Denkens zugleich ein Welterkennen, und der Lebensprozeß trüge seine Wahrheit in sich selbst, er bedürfte keiner Bestätigung von außen her. So trieb die Konsequenz der Sache die Philosophie von Plotin bis Hegel immer wieder auf diesen Weg und ließ ihn als die einzig mögliche Überwindung des Spaltes zwischen Denken und Sein begrüßen. Aber wie viel der ausschließlichen Verwandlung der Wirklichkeit in bloßes Denken widersteht, und wie dabei die Welt ein Schattenreich formaler Begriffe zu werden droht, das ist der Neuzeit durch die Erfahrungen des Hegelschen Systems viel zu deutlich geworden, um sich bald vergessen zu lassen.

Wenn aber weder das Denken mit dem Sein zusammenfällt, noch von ihm ein draußen befindliches Sein erreichbar ist, so ist vom freischwebenden Denken aus überhaupt kein Erkennen möglich, im besonderen kein Aufbau eines selbständigen Gedankenreiches gegenüber der Weltumgebung. Alle Aussicht eines Gelingens beruht also darauf, das Denken in weitere Zusammenhänge zu bringen und ihm ein anderes Verhältnis zur Wirklichkeit zu geben, das aber geschieht in Wahrheit. Das Denken bildet nicht von vornherein den ganzen intellektuellen Kreis des Menschen, sondern dieser wird zunächst von den Assoziationen der einzelnen Vorstellungen mit ihrem mechanischen Getriebe eingenommen; das Denken mit seiner Richtung auf das Gegenständliche, seinen inneren Gesetzen, seinem synoptischen Umspannen der Mannigfaltigkeit gegenüber dem sukzessiven Verlaufen der Vorstellungsketten hat sich dagegen erst aufzuringen und durchzusetzen. Das aber kann es nur, und es ist überhaupt eine lebendige Kraft nur als ein Stück und ein Ausdruck einer neuen Lebensstufe, die erst im Menschen aufsteigt. Damit aber erreichen wir den Begriff des Geisteslebens, wie wir ihn im Unterschied vom bloßen Seelenleben fassen lernten. Im geistigen Leben erkannten wir eine Wendung der gesamten Wirklichkeit, bei der sie aus einem bloßen Nebeneinander ein innerer Zusammenhang wird; am Geistesleben teilgewinnen heißt daher zugleich an einem Weltleben teilgewinnen; es sind nicht Erfahrungen des bloßen Punktes, es sind Erfahrungen vom Ganzen, die

aus seinen Bewegungen und Wandlungen hervorgehen. Dies neue Leben zeigte sich auch dem Gegensatz von Subjekt und Objekt überlegen, es ist kein halbes Sein, das zu seiner Ergänzung eines Fremden bedürfte, sondern es ist als volltätiges Leben jenem Gegensatz überlegen, es erzeugt von sich aus den Umriß einer selbständigen Wirklichkeit, und es enthält in sich ein Streben zur vollen Durchbildung dieser Wirklichkeit. — Dies Geistesleben nun ist der Träger des Denkens und alles Erkenntnisstrebens, nicht der bloße Mensch und das einzelne Individuum; das Erkennen aber erscheint in neuem Lichte, wenn es weder auf sich selbst noch auf ein draußen gelegenes Sein, sondern erstwesentlich auf das Geistesleben geht, von dem es selbst umspannt wird; Welterkennen kann es nur werden, wenn das Geistesleben den Kern der Wirklichkeit bildet.

Eine solche Begründung im Geistesleben und zugleich ein Weltcharakter kommt allem Erkennen zu, aber es ist leicht zu ersehen, daß hier der Philosophie eine besondere Aufgabe zufällt. Alles Erkenntnisstreben beruht auf einem Verhältnis von Ganzem zu Ganzem. Aber dies Verhältnis kann als eine unerörterte Voraussetzung im Hintergrunde bleiben, und die Arbeit kann sich überwiegend auf einzelne Gebiete oder einzelne Beziehungen richten; es bedarf einer eignen Wissenschaft, welche die Sache als Ganzes behandelt, den begründenden Grundprozeß zu voller Klarheit heraushebt und seinen Gehalt wie seine Stellung zur umgebenden Welt untersucht; diese Wissenschaft aber ist die Philosophie. So gewiß das Geistesleben keine Zusammensetzung aus einzelnen Punkten, sondern ein inneres Ganzes ist, so zuversichtlich ist zu erwarten, daß die Philosophie einen neuen Weltanblick eröffnet, daß sie bei allem, was sie von den einzelnen Wissenschaften und Lebensgebieten empfängt, ihnen auch eine selbständige Leistung entgegenzusetzen vermag und von hier aus alle übermittelten Daten in neue Probleme verwandelt.

Die Wendung dahin, diese Selbstbesinnung des Lebens, wird um so zwingender, je mehr Unebenheiten, ja Widersprüche im nächsten Lebensbestande erscheinen, die sich weder ertragen noch in ihm ausgleichen lassen, je weniger das Dasein ohne Umwandlung in das von der Philosophie verlangte Gesamtbild einzugehen vermag. Das vor allem gab der Philosophie eine selbständige Aufgabe und erzwang eine Wendung zur Metaphysik, daß eine innere Notwendigkeit etwas verlangte, was der unmittelbare Anblick nicht bot, ja dem er direkt

widersprach. So entstand aus dem Verlangen, einen unwandelbaren Lebensbestand zu erhalten, bei Plato ein Bruch mit der sinnlichen Welt und der Aufbau seiner Ideenlehre; so ist der modernen Gedankenarbeit dadurch ein Trieb zur Metaphysik unzerstörbar eingepflanzt, daß die Neuzeit einmal auf einer Einheit der Wirklichkeit eifriger besteht als je eine Zeit vor ihr, daß aber ihr eignes Denken den Unterschied von Natur und Seele bis zu schroffem Gegensatz gesteigert hat. Im besonderen trieb das die Führer der Aufklärung zur Umwandlung des nächsten Bildes der Welt, daß ihr Denken sie einen engen Zusammenhang zwischen Sinnlichem und Geistigem, ja zwischen allen Einzeldingen fordern ließ, den das sinnliche Dasein mit seinem Nebeneinander und seiner vermeintlichen Wechselwirkung ihnen nicht zu bieten schien. Heute aber empfinden wir einen unerträglichen Widerspruch zwischen Inhalt und Existenzform des geistigen Lebens. Im Inhalt tritt es als etwas schlechthin Selbständiges, Selbstwertiges, allem Übrigen weit Überlegenes auf, in seiner Existenz scheint es an eine andersartige Welt gebunden, und es wird hier als eine bloße Nebensache behandelt; dort gibt es sich als ein Ganzes, hier ist es ein bloßes Vorgehen an einzelnen Punkten, dort macht es Anspruch auf Ewigkeit, hier ist es ganz und gar dem Wechsel und Wandel der Zeit unterworfen. Überall kommen wir in die Lage, entweder die Forderungen der geistigen Selbsterhaltung aufzugeben oder den Weltanblick umzugestalten; wo das Leben als Ganzes kräftig war, da konnte die Entscheidung nicht zweifelhaft sein. Zugleich aber ist sonnenklar, daß Metaphysik alles eher als ein müßiges Spiel der Gedanken ist.

Alles zusammen stellt der Philosophie eine besondere Aufgabe und eröffnet ihr einen selbständigen Weltdurchblick, ihre Arbeit wird damit charakteristische Züge empfangen, von denen hier namentlich drei herausgehoben sein mögen.

1. Wenn die Philosophie vom Ganzen des Geisteslebens zum Ganzen der Wirklichkeit strebt, so liegt ihre Arbeit nicht innerhalb eines gegebenen Raumes, sondern sie hat diesen Raum erst herzustellen, sie findet nicht ihre Welt, sondern sie hat sie erst zu bilden; das Ganze, das sie sucht, tritt ihr nie von außen her entgegen, es will von innen her entworfen sein, es verlangt eine Synthese schöpferischer Art. Zugleich wird auch das eine Sache der philosophischen Tätigkeit selbst, wieviel von dem Umfange unseres Lebens- und Gedankenkreises in jene Synthese eingeht und zu ihrer Gestaltung mit-

wirkt. Denn nicht alles uns irgend Bekannte ist bei jener philosophischen Synthese gegenwärtig. Auch der beherrschende Mittelpunkt, der alles um sich gruppiert und das Ganze eigentümlich gestaltet, will immer erst gewonnen sein und läßt sich an verschiedener Stelle suchen. Die Zeiten gehen hier weit auseinander. Nachdem die mittelalterliche Gestaltung des Geisteslebens seinen ganzen Umkreis der Religion unterworfen hatte, erhob die Aufklärung das Verlangen nach einer größeren Weite der Wirklichkeit; sie fand aber eine solche in dem Nebeneinander von Natur und einzelnen Seelen, einem Nebeneinander, das sich nicht ohne Gewaltsamkeit einer beherrschenden Einheit unterwerfen ließ. Die von Kant anhebende Bewegung erzeugt den Begriff eines selbständigen Geisteslebens und macht es mit seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung zum Kern des Ganzen. Aber da sie das Geistesleben mehr und mehr in das bloße Denken setzt, so wird die davon umspannte Wirklichkeit zu eng, ein Rückschlag wird unvermeidlich, und dieser Rückschlag droht das Geistesleben wieder aus dem Gesichtskreis der Philosophie zu rücken und damit in das Wirklichkeitsbild der Aufklärung zurückzufallen; zugleich wird der Mangel eines beherrschenden Mittelpunktes peinlich empfunden, den in Wahrheit nur ein selbständiges Geistesleben zu gewähren vermag.

Daß so immer von neuem zum Probleme wird, wieviel Wirklichkeit in die philosophische Synthese eingeht, und wo der springende Punkt der Synthese liegt, zeigt deutlich die größere Freiheit der philosophischen Arbeit; bei allem Zusammenhange mit den einzelnen Wissenschaften wird sie durch die Forderung kühnen Vordringens und mutigen Vorausentwerfens zur Spekulation getrieben. Die Hilfe intellektueller Phantasie ist dabei unentbehrlich; was aber diese Phantasie an Gestalten entwirft, das wird sie dem Menschen nicht eindringlich machen können, ohne derselben Erfahrungswelt Bilder zu entlehnen, über welche die Philosophie hinausführt. Daher ein symbolischer Charakter nicht der Wahrheiten selbst, aber doch ihrer Darstellungsform.

2. Erst die Philosophie rechtfertigt ein Streben über ein bloßes Kennen der Dinge hinaus zu einem Erkennen. Denn Erkennen ist nichts anderes als ein Hineinziehen in das eigne Leben, ein Sichselbstfinden, ein Selbsterkennen. Das bietet nun und nimmer die Er-

fahrungswelt mit ihrem Nebeneinander, aber auch mit der Aufnahme der Dinge in das subjektive Seelenleben, das bloßmenschliche Fürsichsein, wird es nicht erreicht. Denn ein solches Fürsichsein trägt bloß die eigne Zuständlichkeit in die Welt hinein, es vermenschlicht sie und ist daher auch in seiner höchsten Vollendung nur dem Grade nach von der kindlichen Personifizierung der Umgebung verschieden, welche den Anfängen der Kultur eigentümlich ist. Eine Innerlichkeit, die den Dingen nicht von draußen aufgedrängt wird, sondern ihr eignes Sein erschließt, erscheint erst im Geistesleben, das sich selbst in ihnen sucht und findet, das mit seiner umspannenden Kraft die Widerstände in innere Hemmungen verwandelt und den Kampf mit ihnen zu einem inneren Erlebnis gestaltet. Die Philosophie aber ist es, welche diese Bewegung zur inneren Durchleuchtung, zum Verstehen der Wirklichkeit nach der intellektuellen Seite auf sich nimmt. Wie weit eine solche Vergeistigung der Welt dem Menschen gelingen kann, und wie weit sie in einer gegebenen Lage gelingt, das ist eine andere Frage, aber schon die Aufwerfung des Erkenntnisproblems bekundet eine völlige Wendung und zerstört alle Befriedigung bei einem bloßen Kennen der Dinge. Alle Hemmungen und alle Zweifel lassen die Tatsache unangetastet, daß beim Menschen eine Aufhellung der Wirklichkeit beginnt; wie aber könnte er über das Ganze der Welt irgend denken, dächte er nicht aus dem Ganzen der Welt? So treibt sie Bewegung zwingend über alles bloße Ordnen und Aufschichten der Erscheinungen hinaus zum Erringen einer Seele; selbst die Schranken könnten nicht als Schranken empfunden werden, wäre das menschsiche Leben und Denken ihnen nicht irgendwie überlegen. Die berufene Vertreterin dieses Verlangens nach Seele aber ist die Philosophie; sie kann jene Aufgabe der Verinnerlichung der Wirklichkeit mit besonderem Nachdruck angreifen, wo das Geistesleben mit voller Klarheit als der Träger jenes Strebens anerkannt und die ganze Welt des Daseins zu ihm in Beziehung gesetzt wird.

3. Endlich ist es die Philosophie, welche den Zusammenhang des Erkenntnisstrebens mit dem Ganzen des Geisteslebens deutlicher herausstellt, als es irgend sonst geschieht, und damit jenem Streben mehr Sicherheit, Kraft und Bedeutung verleiht. Die Philosophie bedarf jenes Lebens, weil nur sein Gehalt und seine Kraft sie über den Stand einer fruchtlosen Reflexion erhebt und aus tastendem Suchen in ein sicheres Schaffen bringt; das Leben bedarf der Philosophie, weil es

nur durch sie seine volle Durchleuchtung, Einigung und Ursprünglichkeit erreicht.

Wie die Philosophie aus dem Gesamtleben hervorgeht und sich nach seiner eigentümlichen Lage verschieden gestaltet, das zeigt uns jede Vergleichung verschiedener Zeiten und verschiedener Kulturen. Wie grundverschieden ist z. B. die Art und das Streben der Philosophie im indischen und im vorderasiatisch-europäischen Kulturkreise gemäß dem Typus des Lebens hier und dort! Dort weniger eine Durchdringung und Überwindung der Welt als eine Ablösung und Befreiung von ihr, nicht eine Steigerung des Lebens, um es auch gegen die härtesten Widerstände durchzusetzen, sondern eine Herabstimmung, ein Auflösen aller Härte, ein Verschwimmen und Verschwinden, eine tiefsinnige, aber tatenlose Kontemplation; hier dagegen ein kräftiger Lebenstrieb, ein zähes Festhalten des Daseins gegenüber allen Widerständen, ein Zurückkehren zur Selbstbejahung aus aller Erschütterung und scheinbaren Vernichtung, ein Vordringen durch alle Hemmungen zur Entwerfung neuer Welten und zur Herstellung neuer Lebensformen. Zugleich wird auch die Philosophie mehr Eindringen in die Welt, mehr Ringen mit ihren Widerständen, mehr Fortschreiten durch das Überwinden dieser Widerstände. — Doch wir brauchen nicht in die Ferne zu schweifen, um den engen Zusammenhang des philosophischen Strebens mit dem Gesamtstande des Geisteslebens zu gewahren; die eigne Erfahrung des 19. Jahrhunderts zeigt ihn mit völliger Klarheit. Warum konnten die Systeme freischwebender Spekulation unsere Väter unwiderstehlich ergreifen, während sie uns fremdartig berühren und auch durch die eifrigsten Versuche einer Wiederbelebung keine rechte Überzeugungskraft gewinnen? Weil sich seitdem die Grundlage und zugleich die Grundstimmung des Lebens wesentlich verändert hat. Damals fühlte sich der Mensch mit seinem geistigen Schaffen im Mittelpunkte der Welt; wie dieses Schaffen alle Wirklichkeit in Vernunft zu verwandeln schien, so durften seine Begriffe bei mutigem Vordringen die letzte Tiefe der Welt zu erschließen hoffen, so schien der volle Besitz der Wahrheit kein zu kühnes Verlangen. Heute dagegen herrscht die Empfindung der winzigen Kleinheit des Menschen gegenüber der unermeßlichen Welt, und statt im Zentrum fühlen wir uns an der Peripherie der Dinge, heute faßt sich das geistige Leben nicht zu einheitlichem Schaffen zusammen, heute bedrängen zugleich uns schwere Verwicklungen im eignen Kreise

des Menschen. Behauptet sich bei solcher Lage überhaupt ein philosophisches Streben, so hat es seinen Weg erst zu suchen, so muß es dafür wieder eine enge Beziehung zum Ganzen des Lebens gewinnen.

Wie aber die Philosophie aus dem Gesamtleben schöpft, so wirkt sie auch dahin zurück. Jede große philosophische Leistung enthält eine Bewegung des ganzen Geisteslebens, sie ist kein Erzeugnis bloß intellektueller Geschicklichkeit, sondern ein Werk und eine Bekräftigung der gesamten geistigen Art, auch eine Selbsterhaltung weltumspannender Persönlichkeit. Das eben kennzeichnet wahrhaft große philosophische Leistungen, daß sich in ihnen nicht bloß eine Klärung der Begriffe, eine Erweiterung des intellektuellen Bereiches vollzieht, sondern daß ihre Arbeit eine Weiterbildung des Lebensprozesses selbst, ein Wachstum der geistigen Wirklichkeit vollzieht. Die Philosophie liefert keineswegs bloße Abdrücke fertiger Dinge, sondern sie teilt das Bilden und Bauen; so ist sie keineswegs eine kühle Betrachtung, sondern eine Sache kräftigen Lebensaffektes. Nur ein solcher Zusammenhang mit dem Gesamtleben erklärt die Stellung und Bedeutung der Philosophie im menschlichen Dasein, die sonst einen rätselhaften Widerspruch enthält. Denn äußerlich angesehen, erscheint die Philosophie als ein Durcheinander von Systemen, die sich gegenseitig widersprechen und sich in ihrer Wirkung einander aufzuheben scheinen, die dazu im großen und ganzen bei der Menschheit mehr Ablehnung als Zustimmung fanden. Aber zugleich sehen wir das geistige Leben verarmen und verkümmern, wo es alle Beziehung zur Philosophie aufgibt. So ist es am augenscheinlichsten bei der Religion; wie eng, wie dürftig wird sie, wo sie aller Philosophie entsagt! Der Widerspruch löst sich bei Anerkennung jener Verkettung der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens. Denn damit wird zu ihrer Hauptleistung nicht eine Ablieferung fertiger Lehren, sondern die innere Erhöhung des Lebensprozesses, der Gewinn an Selbständigkeit und Ursprünglichkeit, die Befähigung, mehr Ganzes, mehr Inneres, mehr Wesenhaftes in den Dingen zu erfassen.

Diese Verbindung der Philosophie mit dem Leben vermag auch ihr Auseinandergehen in verschiedene Richtungen verständlich zu machen, ohne diese einander gleichzusetzen und damit eine allgemeingültige Wahrheit preiszugeben. Das nämlich bringt die Entscheidung auch über die Art der Philosophie, was als Mittelpunkt des Lebens

erklärt wird, und wie die Gestaltung, die daraus hervorgeht, zum Ganzen der Wirklichkeit steht. Zunächst kommt in Frage, ob überhaupt eine Zusammenfassung zum Ganzen vollzogen wird, oder das Leben bei einem bloßen Nebeneinander verbleibt; in diesem Falle entsteht überhaupt keine Philosophie. Beim Versuch einer Zusammenfassung aber wird die Hauptfrage die, ob das natürliche Dasein, wozu auch das Durchschnittsleben der Gesellschaft gehört, oder ob ein ihm überlegenes Reich des Beisichselbstseins des Lebens mit geistigen Inhalten und Werten den Hauptstandort des Denkens bilde; dort entsteht der Naturalismus mit seinem Empirismus, hier der Idealismus mit seiner Verfechtung einer Selbständigkeit des Denkens. Eine weitere Entscheidung entsteht innerhalb des Idealismus bei Beantwortung der Frage, wie das aufstrebende geistige Leben sich zu den Widerständen verhält, welche die Weltlage ihm entgegensetzt. Glaubt der Idealismus durch volle Entfaltung der eignen Kraft allen Widerstand überwinden und auch das scheinbar Feindliche völlig an sich ziehen zu können, so entsteht ein immanenter Idealismus; dieser wird zu spekulativer Konstruktion und zur Geringschätzung der Erfahrung neigen. Wo hingegen der Widerstand allzu groß erscheint, um sich durch geistige Kraft überwinden zu lassen, da wird sich der Pessimismus entfalten und in der Erkenntnislehre einen Skeptizismus erzeugen; diese Denkweise steckt das Ziel im Sinne des Idealismus und gehört daher auf seine Seite, aber da sie es für schlechthin unerreichbar erklärt, so läßt sie das Leben unter der peinlichen Macht eines fundamentalen Widerspruches. Wo aber der Widerstand wohl in seiner Schwere anerkannt wird, aber eine Weiterbildung des Lebens trotzdem möglich scheint, die wenigstens seinen innersten Kern von jener Lähmung befreit, da wird sich ein Idealismus entwickeln, den man einen positiven nennen könnte; er drängt zu einer Metaphysik, die sich von einer bloßen Begriffskonstruktion aufs deutlichste unterscheidet. Von hier aus würde jener immanente Idealismus als ein abstrakter erscheinen, der nicht tief genug in den Tatbestand der Wirklichkeit eindringt und es nicht schwer genug mit ihren Widerständen nimmt. Die Haupttypen des philosophischen Denkens, die damit entstehen, können nicht als gleichwertige Möglichkeiten gelten und sich friedlich miteinander vertragen, sondern nur eine darf als voller Ausdruck der Wahrheit gelten; aber zugleich macht solche Verbindung mit dem Leben begreiflich, daß die Entscheidung des Einzelnen wesentlich durch seine eigne Lage und

Erfahrung wie auch durch die Arbeit und das Streben der jeweiligen Zeit bestimmt wird, und daß wir daher, so gewiß nur eine einzige Wahrheit besteht, uns schwerlich je einträchtig bei ihr zusammenfinden werden.

Wir brauchen dabei nicht zu fürchten, daß solche engere Verknüpfung der Philosophie mit dem Ganzen des Lebens sie dem Wechsel und Wandel geschichtlicher Lagen und zugleich einem zerstörenden Relativismus überliefere. Denn das würde nur geschehen, wenn das geistige Leben lediglich ein Erzeugnis des geschichtlich-gesellschaftlichen Daseins und zugleich eine Erscheinung am bloßen Menschen wäre. In Wahrheit ist alle geschichtlich-gesellschaftliche Geistigkeit nur die Entfaltung eines zeitlosen, allem bloßmenschlichen Dasein überlegenen Geisteslebens; die Kultur hat nur eine Seele und ist nur echter Art, soweit sie ein solches Geistesleben teilt. Es wirkt etwas Überzeitliches in jeder großen geschichtlichen Erscheinung, etwas Übermenschliches in jedem geistigen Aufschwung des Menschen. Dies Überzeitliche und Übermenschliche, mit einem Worte das Absolute, herauszuarbeiten, dazu ist die Philosophie besonders berufen. Denn nicht nur hat sie die größte Weite des Gesichtskreises, sie kann kraft der Freiheit des Denkens am ehesten zu den ursprünglichen Tatsachen und zugleich zu einer Betrachtung sub specie aeterni gelangen; sie kann in einer durchgreifenden Umkehrung unser Leben dem bloßen Strom der Dinge entreißen und es bei sich selbst befestigen, sie kann eine Kritik an allen vorliegenden Leistungen üben, indem sie dieselben auf den Grundprozeß und die inneren Notwendigkeiten zurückführt und daran mißt, sowie ihnen von da aus neue Aufgaben vorhält. Mit solcher Umkehrung der ersten Lage bringt die Philosophie eine durchgängige Notwendigkeit des Geisteslebens zum Ausdruck, und dient sie seiner Erhebung zur vollen Selbständigkeit und Ursprünglichkeit. Schon dies Streben enthält eine Wendung des Lebens und eine Befreiung, es verändert den Anblick des Lebens wie der ganzen Wirklichkeit. Das allein genügt, diese Wendung bedeutend zu machen, daß ihre Vorhaltung absoluter Forderungen die Geringfügigkeit unseres Besitzes zum Bewußtsein bringt und uns weitere Tiefen ahnen läßt.[1]

[1] Es sei hiezu eine Stelle des tiefsinnigen Steffensen angeführt, obschon sein Gedankengang sich nicht völlig mit dem unsrigen deckt. Er sagt (s. Gesammelte Vorträge und Aufsätze S. 6): „Nicht aus sich selber, aus ihren Werken oder der

c) Die Wendung zur Metaphysik.

Die Philosophie, so sahen wir, gewinnt eine eigentümliche Aufgabe nur in Erhebung über die Erfahrungswelt, sie kommt dazu nicht erst nachträglich, sie enthält sie von vornherein. Daher hat ihre Arbeit von Haus aus eine beträchtliche Spannung; diese steigert sich zu einem schroffen Widerspruch durch die besonderen Erfahrungen des menschlichen Kreises. Die Art, wie hier das Geistesleben vorliegt, widerspricht durchaus seinem Wesen; wer diesen Widerspruch deutlich erkennt, der kann sich der Entscheidung nicht entziehen, entweder das Geistesleben aufzugeben oder es im Gegensatz zur vorliegenden Welt zu behaupten und zum Träger einer eignen Welt zu machen. Das Geistesleben kann die Wirklichkeit nicht beherrschen und gewinnen ohne eine volle Selbständigkeit, in unserem Kreise aber bildet es von der Natur aus nur eine Begleiterscheinung, vom geschichtlichen Dasein aus ein nachträgliches Erzeugnis des menschlichen Zusammenseins; das Geistesleben geht vom Ganzen zum Einzelnen, im nächsten Dasein ist alle Verbindung eine Zusammensetzung aus einzelnen Elementen; zum Geistesleben gehört Selbsttätigkeit und Ursprünglichkeit, das Dasein zeigt alles Wirken verkettet und gebunden; das Geistesleben gibt seine Wahrheit als zeitüberlegen, das menschliche Leben verläuft in der Zeit und folgt ihrem Wandel. Nun kann das Geistesleben bei uns unmöglich als Weltkraft wirken, ohne auch einen eigentümlichen Weltanblick zu erzeugen; müssen wir also auf einem solchen bestehen und begegnen wir dabei einem durchgängigen Widerstande der näch-

---

besonderen Macht oder Reinheit ihrer Leidenschaft schöpft sie (d. h. die Philosophie) ihren Ruhm, sondern aus der lichten Höhe, in welcher der Gegenstand schwebt, dem sie sich ergeben hat und dessen Mitteilungen sie empfängt. Darum mag sie ohne Gefahr ihre eigene Ohnmacht bekennen und dann und wann auf eine Weile verstummen und sehr unscheinbar einhergehen; ihr altehrwürdiges Dasein bezeugt doch den Menschen das Hereinleuchten einer vollkommenen Erkenntnis in den veränderlichen Schein dieser Welt und unserer alltäglichen Denkart. Wie die irdischen Entfernungen zu der Tiefe des Fixsternhimmels, so verhalten sich die Begriffe und Maße der empirischen Wissenschaft zu dem Erkennen, nach welchem die Philosophie emporstrebt, und die gewaltigsten Überzeugungen der gemeinen Ansicht, wenn sie dieselben mit der Gewißheit vergleicht, von deren Ahnung sie ausgeht, erscheinen ihr nur als schwankende Meinungen des Augenblicks. Ein Standpunkt, vor dem ein so unermeßlicher Horizont sich auftut, wird seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit schon zu behaupten wissen."

sten Welt, so ist die Sache im Gegensatz zu ihr durchzuführen. Mit solcher Steigerung der Weltüberlegenheit zur Gegensätzlichkeit wird die Philosophie zur Metaphysik. Wie diese überhaupt die charakteristischen Züge der Philosophie kräftiger ausprägt und klarer herausstellt, so wird sie namentlich die Umkehrung des Weltbilds verstärken, welche in jener liegt; sie wird zugleich zeigen, daß die gegebene Welt nicht völlig in eine Entfaltung eines geistigen Seins aufgeht, sondern daß sie dem Widerstand leistet; dieser Widerstand aber muß schwere Verwicklungen und harte Kämpfe erzeugen. Ja in das Gesamtbild unserer Welt kommt damit ein geschichtliches Element; nichts ist charakteristischer für die Metaphysik als ein solches, wenn auch nicht erkennen, so doch ahnen zu lassen. In dem allen wachsen die Probleme, es wächst der Abstand zwischen den Zielen der Sache und den Mitteln des Menschen, das Unternehmen müßte ein vermessenes Wagnis dünken, stünde nicht hinter der Metaphysik des Denkens eine Metaphysik des Lebens. In Wahrheit trägt alles Leben das Problem in sich, das die Metaphysik zur deutlichen Aussprache bringt. Denn alles echte Geistesleben entwickelt sich bei der Menschheit nicht nur in einer Überlegenheit, sondern in einem Widerspruch zur nächsten Welt; die Moral z. B. ist nicht nur etwas anderes als die natürliche Selbsterhaltung, sondern sie muß sich in geradem Gegensatz zu einem Weltgetriebe selbstischer Antriebe und kleinlicher Zwecke behaupten und in hartem Kampf dagegen ihr Reich erbauen. Zu einem solchen Reich aber gehört auch ein eigner Weltanblick. Das ergibt schwere Verwicklungen, ohne Zweifel, aber nicht wir haben sie uns bereitet, sie sind uns zugefallen und auferlegt. Unmöglich läßt sich diesen Verwicklungen durch einen Rückzug auf das unmittelbare moralische Phänomen entfliehen und etwa die moralische Persönlichkeit als ein sicherer Halt ergreifen. Denn nicht nur steht solche Persönlichkeit mit der ihr notwendigen Einheit des Lebens und Ursprünglichkeit des Handelns in schroffem Widerspruch zu dem Nebeneinander und der Gebundenheit der nächsten Welt, sie enthält unmittelbar eine Weltbehauptung, die Behauptung von der Gegenwart einer neuen Ordnung der Dinge, sie hat damit selbst einen Weltcharakter. Dieser Weltcharakter aber wird dem Menschen zur eindringlichen Gegenwart nur mit Hilfe eines Bildes der Wirklichkeit; so treibt eben die Selbsterhaltung der Persönlichkeit zu einer Metaphysik. Demnach wird in der Metaphysik um die Aufrechterhaltung einer selbständigen Philosophie

gekämpft, die Philosophie bricht zusammen ohne den Fortgang zu jener. Die Leugnung der Metaphysik bekundet entweder, daß die Bewegung zur Philosophie nicht Kraft genug hat, um gegenüber den Widerständen der nächsten Welt ihren Weg zu verfolgen, oder daß ein flacher Optimismus die Widerstände unterschätzt.[1]

Mit der Aufgabe wachsen freilich auch die Widerstände; was immer der Aufbau einer selbständigen Philosophie an Hemmungen zu überwinden hatte, das wird sich hier noch steigern. Der Aufschwung wie das Festhalten bekommt jetzt einen heroischen Charakter, die Gedankenforderungen werden sich hier nie rein in Begriffe umsetzen lassen, sondern in allem, was den andeutenden Umriß überschreitet, auf die Hilfe von Bildern angewiesen sein. Aber wenn damit die Phantasie noch weiteren Spielraum gewinnt, nie wird deshalb das Ganze ein bloßes Bild; durch alle Unzulänglichkeit der Darstellung können Notwendigkeiten wirken, die, geistig angesehen, das Ursprünglichste und Gewisseste unseres ganzen Lebens sind; gerade jene Unzulänglichkeit der Darstellung kann die Gewißheit der Grundtatsache nur noch stärker empfinden lassen. Alle Tiefe des geistigen Lebens hat einen symbolischen Charakter; was in ihr ursprünglich aufsteigt und von hier aus die ganze Wirklichkeit trägt, geht in die menschlichen und seelischen Formen nur unvollkommen ein; die Leistung dieser hat nur in der Zurückbeziehung auf jenen Grund und in der Durchleuchtung von daher eine Wahrheit; sie verfällt der Unwahrheit, sobald sie sich davon ablöst und mehr als ein bloßes Mittel sein will. So geschieht es vor allem in der Religion, die zur Mythologie zu sinken droht, wenn ihre Begriffe und Formen nicht unablässig auf den geistigen Grundprozeß zurückbezogen und aus ihm beseelt werden. Auch auf der Höhe der Kunst waltete oft die Empfindung, daß das Schaffen durch alles Darstellen hindurch etwas Tieferes erweise, das sich wohl anregen und beleben, nicht aber angemessen ausdrücken lasse. „Ich habe all mein Wirken und Leisten immer nur symbolisch angesehen, und es ist mir im Grunde ziemlich gleichgültig

[1] Es mag hier auch an eine Stelle Herbarts (Werke XI, 461) erinnert sein: „Im Denken über Natur und Menschheit drängt sich die Kraft des Geistes unvermeidlich zur Metaphysik hin, welche, ähnlich den Urgebirgen, zugleich die weite, tiefe, unsichtbare Grundlage alles menschlichen Dichtens und Trachtens ausmacht, zugleich in einzelnen, schroffen, selten erklommenen Spitzen über alle anderen Höhen und Tiefen hinausragt."

gewesen, ob ich Töpfe machte oder Schüsseln," so bekennt es von sich ein Goethe (Gespräche mit Eckermann). Überall der Widerspruch, daß der Lebensprozeß im innersten Kern über das Bloßmenschliche hinaus zu selbständiger Geistigkeit und absoluter Wahrheit gehoben wird, und daß seine Entfaltung die Schranken der menschlichen Art nicht zu überwinden vermag, überall damit die Aufforderung, durch alle Unzulänglichkeit hindurch das Notwendige festzuhalten, die Grundtatsache gegen alle Verwicklung der Ausführung zu behaupten. Aber hier ist ein bequemer Angriffspunkt für allen Zweifel und Kleinglauben, nirgends mehr als hier werden sich die Geister scheiden: so lange die Sache von draußen her kühl und klug wie etwas Fremdes betrachtet wird, hat der Zweifel gewonnenes Spiel; seine Überwindung wird nur möglich, wo die Aufgabe als der Kern des eignen Lebens ergriffen und als eine Sache der geistigen Selbsterhaltung betrieben wird. Eine Vermittlung kennt dieses Entweder—Oder nicht.

Wenn demnach die Metaphysik nur das Geschick alles Geteslebens teilt, das selbständig sein will, so hat sie eine besondere Aufgabe darin, den Widerspruch mit voller Klarheit und Schärfe hervorzukehren, damit aber das Leben aus aller trägen Gleichgültigkeit aufzurütteln und ihm einen zwingenden Forttrieb einzupflanzen. Denn indem das zur geistigen Selbsterhaltung Notwendige dem Durchschnitt entwunden, ihm gegenüber befestigt und durchgebildet, dann aber ihm als eine nicht abzulehnende Aufgabe entgegengehalten wird, kommt eine Unzufriedenheit, eine Unruhe, eine innere Bewegung in das Leben; jene Zerlegung treibt es zu einer Emporarbeitung und weist zugleich durch jene Ziele dem Streben bestimmte Bahnen. Dabei darf nach dem Zusammenhange unserer Betrachtung die Metaphysik nicht in farbloser Gestalt über den Bestrebungen und Erfahrungen der weltgeschichtlichen Arbeit schweben, sondern sie ist mit den Bewegungen dieser Arbeit aufs allerengste verflochten. Jede ausgeprägte Kultur hat ihre eigne Metaphysik, sie spricht darin ihr innerstes Wollen und Wesen aus, sie will sich selbst hier einen wesenhaften Charakter und zugleich eine lebendige Seele erringen, sie wird in ihr sich selbst zum Ideal. Die Metaphysik muß einerseits ergreifen, was als vorwaltende Kraft eine Kultur durchdringt, andererseits hebt sie das Ergriffene über alle Schranken des vorgefundenen Standes hinaus zu vollendeter Gestalt und unbedingter Gültigkeit, eröffnet sie von hier aus einen Kampf gegen alles Unzulängliche, Bloßmenschliche, Niedere der üblichen

Lebensführung. So vollzog die platonische Ideenlehre eine Erhebung der künstlerischen Lebensanschauung des Griechentums ins Metaphysische, wobei die Idee einer unwandelbaren Ewigkeit voransteht, so erhielt die Gedankenwelt der Aufklärung eine metaphysische Gestalt im System Leibnizens mit seiner Unendlichkeit des Kleinen und seiner Verwandlung der Philosophie in eine universale Mathematik. Überall ein Bestreben, vom Gipfelpunkt menschlicher Leistung ins Absolute vorzudringen und in Umkehrung der nächsten Lage unserem Denken und Sein eine Selbständigkeit zu erringen. Die Metaphysik wird durch solche Beziehung zur Geschichte keine Hingebung an die bloße Zeit, sondern sie ist ein Herausarbeiten dessen, was von den besonderen Zeitlagen aus an zeitloser Wahrheit erreichbar war; was sich dabei ergab, das versank nicht mit seiner Zeit, sondern es bleibt als Möglichkeit und Aufforderung allezeit gegenwärtig.

Aus solcher Fassung der Metaphysik läßt sich ganz wohl den Angriffen begegnen, mit denen sie von alters her zu kämpfen hatte. Schon der Name war geeignet, Vorurteile zu erwecken,[1] aber auch in

[1] Der Ausdruck Metaphysik entstand dadurch, daß Andronikus Rhodius, ein Zeitgenosse Ciceros, in seiner Anordnung der aristotelischen Schriften die Untersuchungen über die „erste Philosophie" (πρώτη φιλοσοφία) hinter die Physik stellte: μετὰ τὰ φυσικά (näheres s. Bonitz, Kommentar zur aristotelischen Metaphysik, S. 3 ff.). Daraus wurde schon im ersten Jahrhundert n. Chr. eine Bezeichnung der Disziplin selbst (τὰ μετὰ τὰ φυσικά, ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ πραγματεία). Die Singularform metaphysica gehört der Scholastik an, sie dürfte aus der Übersetzung des Averroës stammen. Der Name war insofern nicht glücklich, als er von Anfang an den Begriff mit der Vorstellung behaftete, als habe die Metaphysik mit etwas Fernliegendem, Jenseitigem, zur nächsten Wirklichkeit erst Hinzugedachtem zu tun. So heißt es schon bei dem Neuplatoniker Herennius (s. Brandis, Abh. der Berl. Akad. 1831, p. 80): μετὰ τὰ φυσικὰ λέγονται, ἅπερ φύσεως ὑπερῆρται καὶ ὑπὲρ αἰτίαν καὶ λόγον εἰσίν. Auch den Scholastikern, z. B. Thomas, gilt metaphysica so viel als transphysica. Kant aber sagt (VII, 576 Hart.): „Der alte Name dieser Wissenschaft μετα τα φυσικα gibt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntnis, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung (trans physicam) hinausgehen, um womöglich das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben sein kann." Die Freunde der Metaphysik strebten dem gegenüber nach neuen Bezeichnungen. Clauberg, der bedeutendste Cartesianer Deutschlands, empfahl Ontosophie oder Ontologie, aber bald übertrug sich die Ungunst auf das neue Wort; schon Wolff klagte (s. Philos. prima sive ontologia 1): vix aliud hodie contemtius est nomen quam Ontologiae. Über die verschiedenen Bedeutungen, die der Ausdruck

der Sache wird jetzt die Metaphysik einen anderen Weg einschlagen müssen, als ihn frühere Zeiten versuchten. Es gilt einen entschiedenen Bruch mit jener freischwebenden Spekulation, welche aus bloßem Denken glaubte eine neue Welt erzeugen zu können. Das entspricht jener älteren Denkart, welche im Wissen den gesamten Geistesgehalt des Lebens glaubte ermitteln und ihn von hier aus den übrigen Gebieten zuführen zu können; wir dagegen stellen das Wissen in ein tiefer gegründetes Geistesleben hinein und lassen es vereint mit den übrigen Gebieten um die Entfaltung dieses Lebens und zugleich um Wahrheit kämpfen. Besonders aber bildet diese Metaphysik den schärfsten Gegensatz zum ontologischen und damit zugleich abstrakten und dogmatischen Charakter der älteren Metaphysik. Die Art, wie Aristoteles die Aufgabe der „ersten Philosophie" dahin bestimmt hat, das Seiende als Seiendes zu betrachten (τὸ ὂν ᾗ ὄν), die allgemeinsten Eigenschaften des Seins zu ermitteln, hat von vornherein die Sache in eine schiefe Bahn gelenkt. Denn es erschienen damit gewisse formale Beschaffenheiten als der Kern der Wirklichkeit und wurden zum festen Umriß, in den alle Besonderheit als eine bloße Ausführung einzutragen war; die Metaphysik verengte sich damit zur Ontologie. Das ergab eine Verschiebung der Gedankenwelt ins Abstrakte und Formale, eine Zurückstellung des eigentümlichen Inhalts des Menschenlebens. Zugleich aber ergab es einen Dogmatismus, indem jene formalen Eigenschaften vor aller näheren Erfahrung und unabhängig von aller geschichtlichen Bewegung ein- für allemal erkennbar dünkten und daher von der Metaphysik den übrigen Wissensgebieten als unantastbare Wahrheiten mitgeteilt wurden. Ein solches dogmatisches Verfahren nahm zugleich der Metaphysik eine innere Bewegung und den anderen Wissenschaften ihre Selbständigkeit. Kein Wunder, daß jene ontologische und dogmatische Metaphysik von den verschiedensten Seiten her Widerstand fand; die Entwicklung der modernen Forschung ist nur möglich geworden unter Abschüttelung der alten Metaphysik.

Aber die Abweisung einer besonderen Art der Metaphysik ist nicht ein Verzicht auf alle und jede Metaphysik, vielmehr wird Kant wohl rechtbehalten mit der Überzeugung, „irgendeine Metaphysik,

---

Metaphysik bis zur Gegenwart erhielt, orientiert vortrefflich das Vocabulaire philosophique der Société Française de Philosophie fasc. 13, p. 203 ff.

ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner — darin anzutreffen sein" (Hart. III, 25). Jedenfalls wird die Metaphysik, welche sich aus den Zusammenhängen unserer Betrachtung ergibt, nicht von den Vorwürfen getroffen, welche die Zerstörung der alten Metaphysik bewirkten. Denn hier, wo das Erkennen selbst eine Entfaltung des Lebens in sich trägt, und wo es vor allem auf die Durchleuchtung und Vertiefung dieses Lebens geht, wird die Metaphysik das Denken und Leben nicht ins Abstrakte locken, sondern es seiner eignen Tatsächlichkeit und Bestimmtheit zuzuführen suchen, sie wird mit ihrem Zusammenschluß aller Mannigfaltigkeit die einzigartige Individualität unseres Seins und unserer Welt erst mit voller Klarheit zum Ausdruck bringen. Alle einzelnen Größen und Aufgaben, auch gesamte Gebiete wie Religion, Kunst, Moral, werden die klägliche Farblosigkeit der üblichen Fassung erst überwinden, wenn sie innerhalb eines umfassenden Lebenszusammenhanges einen festen Platz und ein bestimmtes Ziel erhalten; auch wird nur der Inhalt, den die Wirklichkeit in jener Verbindung zu einem Ganzen erschließt, über das Recht und die Bedeutung der Formen ihres Lebens entscheiden. So ist es nicht eine Lust an allgemeinen Formeln, sondern das Verlangen nach mehr Charakter, nach ursprünglicher Tatsächlichkeit, nach energischer Durchbildung unseres Lebenskreises, was die Forschung zur Metaphysik treibt.

Ebenso sicher ist eine Metaphysik, welche den Zusammenhang des Erkenntnisstrebens mit einem begründenden und umfassenden Geistesleben wahrt, vor dem Vorwurf eines erstarrenden Dogmatismus. Eine solche Metaphysik wird mit der weltgeschichtlichen Bewegung enge Fühlung halten und zugleich selbst eine Geschichte gewinnen, ohne damit zur bloßen Zeitgeschichte zu sinken.

Unsere eigne Stellung zur Metaphysik haben wir in dem Werk „Mensch und Welt", 2. Aufl., näher dargestellt, so namentlich S. 485 ff. Unsere erste Voraussetzung war dabei eine deutliche Scheidung von Tatwelt und Dasein; die Tatwelt aber bedarf einer näheren Ausführung, um sich selbst voll zu bilden; nur von der Tatwelt aus kann das Erkennen eine Selbständigkeit erreichen und damit metaphysisches Denken werden, das sich genügend von der bloßen Arbeit im Erkennen abgrenzt. Je nach den Hauptepochen der Tatwelt hat auch das metaphysische Denken eine Geschichte. Es ist aber seine Bewegung in drei Hauptstufen erfolgt, und es sind dabei drei Hauptstandorte und

Hauptrichtungen entstanden, zugleich sind an jeder Stelle eigentümliche Probleme und Gegensätze hervorgetreten; diese Grundlegungen sowie ihre näheren Durchführungen bilden den Kern der philosophischen Bewegung und beherrschen ihr Schaffen, hier namentlich sind Geister ersten Ranges erschienen. Der erste, welcher dem erkennenden Denken eine volle Überlegenheit über das Dasein errang und aus ihm eine selbständige Wirklichkeit eröffnete, war Plato mit seiner Ideenlehre und seiner Begriffsphilosophie, ihm wurde das Erkennen zu einem Gestalten und Anschauen, er gab zugleich allen Größen und Werten eine unvergleichliche Art. Zugleich schied er die Welt in eine höhere und eine niedere, diesen Gegensatz haben Aristoteles und Plotin zu überwinden gesucht. Jener, indem er mit seinem weltdurchdringenden Denken die Welten zu einer Einheit zusammenschmiedete, dieser, indem er alle Wirklichkeit aus einer weltüberlegenen Einheit ableitete. So entstanden eigentümliche Weltdurchblicke und entsprechende Lebensgestaltungen, die fortdauernd zur Menschheit sprechen; von den damit gebotenen Gedankenwelten zehrte das Mittelalter.

Einen neuen Lebensstandort und zugleich eine eigentümliche Art des Erkennens brachte erst wieder die Aufklärung in Descartes. Das gestaltende und anschauende Denken wird nun durch ein scheidendes, klärendes, allen Widerstand brechendes verdrängt, die Kunst weicht der Wissenschaft, die Synthese der Analyse, das Denken greift kräftiger in den Lebensstand ein, und es stellt ihm aus seiner Vernunft neue Ziele. Das machte ein unmittelbares Verbinden der Wirklichkeit unmöglich, zur Hauptfrage wurde eine Verständigung auf dem neugewonnenen Boden, die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit machte Spinoza und Leibniz zu Schöpfern selbständiger Gedankenbilder.

Der dritte Standort und die dritte Ausführung wurde von Kant errungen, indem er nicht von einer vorhandenen Wirklichkeit zum Denken strebte, sondern vom Denken eine selbständige Wirklichkeit aufbaute und damit den Wahrheitsbegriff völlig umwandelte. Sein transzendentales Verfahren ergab eine energische Durchleuchtung, eine gründliche Zusammenfassung und Belebung alles Erkenntnisbestandes. Aber wiederum erzeugte der neugewonnene Boden einen tiefeingreifenden Gegensatz, den Gegensatz eines an einen Stoff gebundenen Erkennens und eines völlig selbständigen Tuns, den Gegensatz von

theoretischer und praktischer Vernunft, zugleich aber eine Unsicherheit über das Verhältnis von Subjekt und Wirklichkeit; im Streben nach Überwindung dieser Gegensätze haben Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer Großartiges geleistet, sie haben eben im Auseinandertreten ihrer Schöpfungen fruchtbarste Weiterbildungen des Lebens vollzogen, sie haben aber das metaphysische Streben als Ganzes in einem widerspruchsvollen Stand gelassen.

Alle diese Leistungen ergeben ein umfassendes Gesamtbild des metaphysischen Strebens, und sie zeigen eine im Grunde einfache Gliederung: es gilt sowohl einen selbständigen Standort zur Beherrschung der Wirklichkeit zu erringen als auch die hier eröffneten Probleme vollauf zu entwickeln zum Aufbau einer allumfassenden, auf sich selbst begründeten Gedankenwelt. Gegenwärtig aber durchkreuzen sich die verschiedenen Strömungen, und es wird zu einem dringenden Verlangen nicht nur des Erkennens, sondern des Tatlebens, diesen Gegensätzen gewachsen zu werden und eine überlegene Einheit zu erringen.

Innerhalb dieses Strebens fühlte sich auch unsere Arbeit, unser Mühen nach Klärung des Verhältnisses von Mensch und Welt. Wir teilen insofern den Kantischen Standort, als auch uns ein Ausgehen vom Leben, nicht von der Welt, als notwendig galt, aber dabei scheint uns eine volle Anerkennung eines sowohl dem Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft als dem einzelnen Individuum überlegenen Gesamtlebens unerläßlich; die Tatwelt muß als Ganzes im Menschen unmittelbar wirken und sich von ihm in eignen Besitz verwandeln, zu seinem eignen Wesen machen lassen. Das aber fordert einen neuen Standort, im besondern müssen wir sowohl den Zusammenhang als den Abstand des menschlichen und des absoluten Lebens vollauf ermessen und dabei auch Rationales und Irrationales schärfer scheiden.

Wir haben heute keine Metaphysik, und es gibt nicht wenige, die das für einen Gewinn erachten. Aber ein Recht darauf hätten sie nur, wenn sich unsere Gedankenwelt in einem vortrefflichen Zustand befände, wenn auch ohne Metaphysik feste Überzeugungen unser Leben und Streben beherrschten, hohe Ziele uns zusammenhielten und vom kleinmenschlichen Getriebe befreiten. In Wahrheit findet sich eine grenzenlose Zersplitterung, eine klägliche Unsicherheit in allen Grundfragen, eine Ohnmacht gegen das Kleinmenschliche, eine

Seelenlosigkeit in überströmender äußerer Lebensfülle. Wer das ruhig zu ertragen vermag, den werden alle theoretischen Erörterungen nicht zur Metaphysik hinführen; wer aber eine zwingende Aufgabe darin erkennt, daß auch unser Kulturleben sich zu einem charaktervollen Ganzen zusammenfasse und eine innere Selbständigkeit gewinne zu engerer Verbindung wie zu schärferer Scheidung der Geister, der wird mit uns an der Metaphysik festhalten und für die alte Aufgabe neue Bahnen suchen. Nicht nur der Denker, auch die Menschheit bedarf heute dringend einer Metaphysik und mit ihr einer Umwälzung des Lebens.

d) Der Gesamtanblick der menschlichen Erkenntnisarbeit.

Rationalismus und Empirismus.

Die bisherigen Untersuchungen enthalten prinzipielle Überzeugungen vom Erkennen, die nur entwickelt zu werden brauchen, um ein eigentümliches Gesamtbild zu ergeben.

Zum Problem des Erkennens kann nur werden, was dem Lebensprozeß irgendwie schon einverleibt ist; eine innere Erweiterung des Lebens muß vorangehen, wo das Erkennen in Fluß kommen soll. Die weltgeschichtliche wie die alltägliche Erfahrung bestätigt das mit überzeugender Klarheit. Denn sie zeigt, daß auch solches, was den Menschen mit eindringlicher Nähe umfängt und mit den stärksten sinnlichen Wirkungen berührt, ihm innerlich völlig fremd bleiben kann und seinem Erkennen nicht zum Probleme wird. Nur dem antworten die Dinge, der an sie Fragen stellt; nur dem erschließen sich Wirklichkeiten, der Möglichkeiten an sie bringt; auch der härteste Widerstand übt eine seelische Wirkung nur nach Verwandlung in eine innere Hemmung; schwerste Mißstände können Individuen, Völker und Zeiten treffen, ohne sie stark zu erregen und irgendwelche Gegenwehr hervorzurufen. Daß die geistigen Organe nicht fertig mitgebracht werden, sondern erst zu bilden sind, das verfechten übereinstimmend große Künstler und große Erzieher.[1] Auch die weltgeschichtliche Betrach-

[1] Bekannt ist Herbarts Auslassung über den neunzigjährigen Dorfschulmeister (Werke X, 8): „Wollten wir nur sämtlich bedenken, daß jeder nur erfährt, was er versucht! Ein neunzigjähriger Dorfschulmeister hat die Erfahrung seines neunzigjährigen Schlendrians; er hat das Gefühl seiner

tung zeigt, wie spät ganz Nahes, ja äußerlich schon Gegenwärtiges zu eignem Besitz geworden ist und das eigne Streben bewegt hat; sie läßt zugleich die Voraussetzungen und die Vorbereitungen dessen erkennen, was später leicht selbstverständlich dünkt. Wie langsam erfolgte die künstlerische Entdeckung der Natur, wie spät erschloß sich z. B. die Gestalt der Landschaft, wie viel Mühe setzt die Kunst der Gegenwart daran, die Art des Sehens zu verfeinern, um dann in den Dingen mehr zu entdecken und neue Seiten an ihnen wahrzunehmen! Auch sich selbst, das Menschsein und was daraus an seelischer Gemeinschaft fließt, hat der Mensch erst entdecken müssen, er fand es nicht fertig vor, er errang es durch Bewegungen und Fortbildungen geistiger Art. Die Erziehungslehre spricht von der Apperzeption als einer Aufnahme neuer Eindrücke in den Vorstellungskreis des Individuums; nun wohl, es gibt auch eine weltgeschichtliche Apperzeption; auch das Ganze der Menschheit vermag nichts aufzunehmen, dem es nicht eine innere Regung entgegenbringt.

Was so im einzelnen bereitwillig anerkannt wird, das stellt, ins Ganze gehoben, das Erkenntnisproblem in eine neue Beleuchtung. Denn damit wird klar, daß alle Erkenntnis innerhalb der Arbeitswelt des Menschen liegt, und daß aller wesentliche Fortschritt des Erkennens mit einem Wachstum dieser Arbeitswelt zusammengeht. Wahrhaft große Leistungen auch des Erkennens sind nur solche, die nicht innerhalb eines vorgefundenen Kreises liegen, sondern den Lebensbereich selbst verändern. Die moderne Wissenschaft wäre unmöglich gewesen ohne den modernen Menschen mit seiner kühnen Erhebung über die Welt und seiner Kräftigung der eignen Seele. Erst solche Verbindung mit dem Leben befreit von dem Dilemma, daß das erkennende Denken entweder auf ein fremdes Sein angewiesen wird, oder aus sich selbst alles Sein hervorbringen soll.

Aber eben diese Anerkennung der Selbständigkeit des Geteslebens ist geeignet, das Eigentümliche der menschliche Lage und zugleich die Bedeutung der Erfahrung vollauf zur Geltung zu bringen. Je selbständiger und überlegener nämlich das Geistesleben und mit

langen Mühe; aber hat er auch die Kritik seiner Leistungen und seiner Methode?“ Fröbel aber meint, daß der Mensch, „um die Natur zu verstehen, sie durch eine ihm eigentümliche Kunstweise gleichsam von neuem in und aus sich schaffen muß.“

ihm das Erkennen gefaßt wird, desto größer wird der Abstand der nächsten Lage, desto deutlicher erhellt, wie sehr wir Menschen der Erfahrung bedürfen. Wir können nicht umhin, eine eigentümliche Lage des Erkennens beim Menschen anzuerkennen, die sich nicht begrifflich ableiten, sondern nur als eine Tatsache hinnehmen läßt. Insofern trägt das menschliche Erkennen einen Erfahrungscharakter. Aber das anerkennen heißt keineswegs dem Empirismus huldigen. Die Erkenntnis jenes Erfahrungscharakters setzt eine Überlegenheit gegen die bloße Erfahrung voraus; die Schranken und die Gebundenheit des Menschen gelangen zur Einsicht nur, sofern er von einem selbständigen und überlegenen Geistesleben aus seine Lage zu messen vermag.

Nach diesen Erörterungen läßt sich eine schiedsrichterliche Würdigung der streitenden Gegner unternehmen; sie wird zeigen, daß jeder bedeutende Wahrheitsmomente vertritt und sie siegreich gegen den anderen kehrt, daß er aber ins Unrecht gerät und die eigne Stellung gefährdet, sobald er bei sich allein den letzten Abschluß sucht.

Der Rationalismus hat seine Stärke in der Verfechtung der Selbständigkeit des Geisteslebens und seiner Überlegenheit gegen alle Umgebung, in der Verfechtung der Überzeugung, daß das Leben nicht von außen nach innen geht, daß sich, um mit Plato zu reden, nicht einem Blinden von außen her Augen einsetzen lassen. Ohne diese Überzeugung kann keine Wahrheit bestehen. Denn die volle Auslieferung unserer Erkenntnis an die Eindrücke der Umgebung würde ihr alle Festigkeit, allen Zusammenhang, alle innere Durchleuchtung rauben, würde sie der Zufälligkeit der bloßen Individuen anheimgeben. Der Rationalismus ist in gutem Recht, wenn er dagegen eine Ursprünglichkeit geistiger Tätigkeit, ein a priori, verficht. Nur sei dabei das a priori nicht als eine in der Seele jedes einzelnen fertig vorhandene Größe, sondern es sei als eine ursprüngliche Bewegung des Geisteslebens verstanden, in die der Mensch erst eintreten muß. Aber der Rationalismus gerät ins Unrecht, indem er jene Ursprünglichkeit unmittelbar glaubt erreichen zu können, indem er das hohe Ziel als gegenwärtig oder doch leicht erreichbar behandelt. Das geschieht, wenn er unbedenklich das menschliche Geistesleben als Geistesleben an sich, als absolutes Geistesleben behandelt und alle Schranken des Menschen leugnet; es

geschieht, wenn er Leistungen, die das Denken nur im Ganzen des Geisteslebens aufzubringen vermag, ihm ausschließlich zuweist und damit seinen Größen ihre belebende Tiefe nimmt; es geschieht, wenn er unser Geistesleben von vornherein auf sicherem Wege glaubt und keinerlei innere Verwicklung anerkennt.

Alles zusammen macht den Rationalismus geneigt, das Dunkle und Feindliche unserer Weltlage abzuschwächen und wegzuerklären, das Individuelle dem Allgemeinen, den Inhalt der Form aufzuopfern. Das ergibt eine zu flache, dünne, blutlose Wirklichkeit, es treibt das Denken wie das Leben ins Formale und Schattenhafte. — So zeigt es besonders deutlich das Bild der Geschichte, das der Rationalismus in der Wendung zur spekulativen Begriffsspekulation erzeugt. Die Bewegung scheint hier von vornherein im Element der Vernunft befindlich, da sie in Wahrheit den Vernunftcharakter erst zu erringen und immer von neuem zu bestätigen hat; hier dünken alle Gegensätze und Kämpfe nur ein Mittel, die Vernunft zu erhöhen, alles Irrationale scheint sich hier schließlich in eine große Harmonie aufzulösen, während in Wahrheit der Kampf nicht bloß innerhalb der Vernunft, sondern mehr noch um sie geführt wird, und jedes Mehr der Vernunft in menschlichen Verhältnissen auch die Unvernunft zu steigern pflegt; hier scheint die eine Epoche auf der anderen sicher fortzubauen und jeder Erfolg dauernd gesichert zu sein, da in Wahrheit der Kampf immer wieder in die letzten Elemente zurückgreift und eine feste Grundlage immer neu zu erringen hat; hier erscheint der Mensch als ein reines Werkzeug der geistigen Arbeit, da vielmehr seine Neigung überwiegend dahin geht, das Geistesleben der natürlichen und sozialen Selbsterhaltung unterzuordnen, es damit arg zu verkehren und seinen eignen Zwecken zu entfremden. Solche Verkennung des Dunklen und Feindlichen nimmt der Geschichte ihre Kraft und Tiefe; je ausschließlicher jene rationalistische Behandlung durchgeführt wird, desto flacher und leerer wird die Wirklichkeit. Wird dagegen klar, daß sich das geschichtliche Leben nicht in sicherem Fortgang aufbaut, sondern daß immerfort um das Ganze zu kämpfen, immerfort das Ja neu zu bestätigen ist, so tritt vor den Prozeß die freie Tat, und es fällt alle Möglichkeit einer rationalen Konstruktion.

Solches Sichausleben des Rationalismus erzeugt unvermeidlich einen Rückschlag in der Richtung des Empirismus mit seinem Durst nach Fülle und Anschaulichkeit, wie denn auch auf geschichtlichem

Boden der Empirismus namentlich da zu Macht und Ansehen gelangt ist, wo die Mängel eines überkommenen Rationalismus augenscheinlich wurden. Auch den Hintergrund des neuesten Empirismus bildet die Abneigung gegen die spekulative Begriffskonstruktion.

Aber der Empirismus bringt den eigentümlichen Charakter unserer Gedankenwelt keineswegs zu rechtem Ausdruck, er sucht aus dem Prozeß der Erfahrung alle Selbsttätigkeit zu entfernen, ohne die es doch kein wissenschaftliches Erkennen gibt. Unter Leugnung aller geistigen Tiefe sucht er vom empirischen Bewußtsein aus eine Erkenntnis zu entwickeln. Dies aber, was in Wahrheit unmöglich ist,[1] kann einen leidlichen Schein des Gelingens nur erreichen, indem es versteckterweise eine Gedankenwelt voraussetzt und ihr entlehnte Größen verwendet. Das aber ergibt bis ins einzelne hinein einen schiefen Anblick der Wirklichkeit. Der Empirismus richtet beim Erkenntnisprozeß das Augenmerk gänzlich auf das Ergebnis und übersieht die geistige Tätigkeit, die allein es möglich macht; er haftet am Gegenstand und vergißt, daß er unser nur durch unser Aneignen wird; er sieht die Determination des Erkennens durch Eindrücke der Erfahrung, aber er sieht nicht, daß diese Determination innerhalb eines umfassenden Gedankenraumes und durch die eigne Bewegung des Geistes, nicht durch eine Mitteilung von außen, erfolgt;[2] er ist so ausschließlich von der Fülle des Einzelnen eingenommen, daß er ihren Zusammenhang wie selbstverständlich hinnimmt und über den Bäumen den Wald nicht sieht. Dem Empirismus scheint aus den Dingen entgegenzukommen, was in

[1] Die Unmöglichkeit, mit den Mitteln des Empirismus zu einer Wissenschaft zu gelangen, ist neuerdings von hervorragenden Forschern nachdrücklich hervorgehoben. Windelband (Präludien, 2. Aufl., S. 303) nennt es einen „hoffnungslosen Versuch, durch eine empirische Theorie dasjenige zu begründen, was selbst die Voraussetzung jeder Theorie bildet", und Husserl (Logische Untersuchungen 1. Bd., S. 110) bemerkt zum gleichen Gegenstande: „Der schwerste Vorwurf, den man gegen eine Theorie der Logik erheben kann, besteht darin, daß sie gegen die evidenten Bedingungen der Möglichkeit einer Theorie überhaupt verstoße."

[2] Nicht ohne Schuld daran ist der Sprachgebrauch, sofern er Erfahrung und Denken einander entgegensetzt, als vermöge die Erfahrung etwas ohne das Denken zu leisten. Mit Recht bemerkt dagegen schon Robert Boyle (the Christian virtuose gegen Schluß): When we say, experience corrects reason, 'tis an improper way of speaking, since 'tis reason itself, that upon the information of experience corrects the judgment it had made before.

Wahrheit menschliche Tätigkeit in sie hineingelegt hat, wie auch der Begriff der Erfahrungswelt selbst alles eher als ein Erzeugnis der bloßen Erfahrung ist.[1] Daß es ein Gesamtproblem der Erfahrung gibt, d. h. daß der Boden, auf dem Erfahrung entsteht, erst zu gewinnen ist, auch daß wir bei der Arbeit nicht nur um einzelne Daten, sondern um Gesamtgestaltungen und Gesamtüberzeugungen kämpfen, das sollte nach Kant nicht so leicht verdunkelt werden. Es kann sich aber dem Empirismus nur verdunkeln, weil ihm nur besondere Seiten der Wirklichkeit gegenwärtig sind, die ihre Tiefe und ihren Umfang in keiner Weise erschöpfen. Es geschieht das sowohl nach Seite des Subjekts als nach Seite des Objekts, wie es in Kürze heißen mag. Da unser Denken und Leben sich zunächst in Bewußtseinsvorgängen abspielt, so bleibt der Empirismus dabei stehen und verkennt, daß der Inhalt des Bewußtseins selbst nicht ohne ein tiefer gegründetes Selbstleben des Geistes verständlich ist, nicht ohne eine Umkehrung der ersten Ansicht, wie sie schon in der Bildung eines einheitlichen Ichs erfolgt, wie sie aber namentlich alle innere Synthese erst möglich macht; ohne eine solche gibt es auch keine Wissenschaft. Das Seelenleben in ein Nebeneinander einzelner Bewußtseinsvorgänge zerlegen, das heißt allen innern Zusammenhang preisgeben und damit auch die Möglichkeit einer Wissenschaft zerstören.

Nach Seite des Objekts aber haftet der Empirismus viel zu ausschließlich an der sinnlichen Natur, und verkennt er die Eigentümlichkeit der anderen Gebiete. Was von seinen Lehren bei der Natur ein gewisses Recht hat, das wird zum Unrecht bei Ausdehnung über das Weltganze. Das gilt vornehmlich, wenn innerhalb des menschlichen Kreises eine zusammenhängende Innerlichkeit, eine geistige Welt,

[1] Merkwürdig ist es überhaupt, wie oft man sich heute auf eine Erfahrung beruft, ohne zuvor ihre Bedingungen zu untersuchen und ihre Möglichkeit zu sichern. Nirgends dürfte dies heute mehr geschehen als auf pädagogischem Gebiet. Man richtet neue Schulgattungen ein und erklärt bald, die Erfahrung habe sie als vortrefflich erwiesen; man neigt dahin, Einrichtungen fremder Völker einzuführen und beruft sich dafür auf die Bewährung durch die Erfahrung bei jenen. Aber ist gesagt, daß, was dem einen Volke frommt, für das andere, vielleicht unter wesentlich anderen Lebensbedingungen befindliche, ebenfalls passe? Und wenn eine Einrichtung hie und da vielleicht unter besonders günstigen Bedingungen gute Erfolge hat, ist damit ein durchgängiger Vorzug erwiesen? Die Erfahrung liefert ein Zeugnis nur, wo wesentlich gleiche Umstände vorliegen; ob dies aber der Fall, darüber ist wenig Sorge.

anerkannt, hier der Standpunkt der Erkenntnisarbeit genommen, die Gesamtheit des geschichtlich-gesellschaftlichen Lebens sowohl als der Erfahrungen der Individuen darauf bezogen, von dort durchleuchtet und zusammengefaßt wird. Nun und nimmer kann sich hier die Behandlung damit begnügen, nur die Erscheinungen festzustellen; sie muß eine innere Aneignung fordern, zugleich aber ein Messen und Verwandeln vollziehen. Denn was der menschliche Kreis an Geistesleben entfaltet, dessen Befund enthält mit soviel Zeitliches, Menschliches, Zufälliges, daß keine Klärung ohne scharfe Scheidung und eine Zurückführung zu ursprünglichem Wirken erfolgen kann; es gilt hier, aus den besonderen Beziehungen und Richtungen ein umfassendes Ganzes erst herauszuheben, von ihm her alle Mannigfaltigkeit aufzuhellen und sie zusammenzufassen. In Wahrheit liegt die Höhe dessen, was sich dem Menschen an Erkenntnis erschließt, an dieser Stelle: in den charakteristischen Entfaltungen des Geisteslebens und dem Aufbau einer geistigen Welt; hier liegt daher auch die Entscheidung über das Ganze der Weltanschauung, von hier aus ist der Gesamttypus unserer Weltanschauung zu entwerfen, von hier aus muß irgendwie gewürdigt werden, was das menschliche Dasein an Schranken und Widersprüchen enthält. Das alles ist voller Erfahrungen, voller Bewegungen und Vertiefungen, die nun und nimmer aus freischwebenden Begriffen hervorgehen können, es liegt damit durchaus jenseit der Sphäre des bloßen Rationalismus, es liegt aber ebenso gewiß über allem Vermögen des bloßen Empirismus. Beiden fehlt die deutliche Abhebung des Geisteslebens vom menschlichen Dasein: das treibt den Rationalismus zur Überspannung des Menschen, den Empirismus zur Verleugnung des Geisteslebens; jener vermag dem Erkennen keinen lebendigen Inhalt, dieser vermag ihm keinen wissenschaftlichen Charakter zu geben. Beiden ist auch der Fehler gemeinsam, das Denken nicht einem größeren Ganzen des Geisteslebens einzufügen und im Zusammenhang damit das Erkenntnisproblem zu behandeln; bei solcher Isolierung wird das Erkennen entweder zu niedrig oder zu hoch bewertet.

Beim Zusammenstoß von Empirismus und Rationalismus liegt sehr viel an der Art und Lage der Zeiten, ob diese oder jene jeweilig die Oberhand gewinnt. Wo der Gedankenkreis als im wesentlichen geschlossen und wohl übersehbar gilt, wie im Altertum und im Mittelalter, auch bei der deutschen konstruktiven Philosophie, da wird die

innere Leistung im Vordergrund stehen, da wird man sich zu einer Unterschätzung der Erfahrung neigen. Wo hingegen der bisherige Gesichtskreis als zu eng empfunden wird und ein Verlangen nach Erweiterung aufkommt, da wird alles Heil von der Erfahrung erwartet und leicht die weiterbildende, ja umwandelnde Tätigkeit geistiger Art übersehen. So geschah es bei Bacon, so geschah es im 19. Jahrhundert und geschieht es vielfach auch heute. Die unermeßliche Erweiterung des Gesichtskreises in Natur und Geschichte, die das 19. Jahrhundert vollzog, mußte besonders stark in Deutschland wirken, weil ihr hier ein energischer Rückschlag gegen die zu straffe Zusammenfassung der konstruktiven Systeme zur Seite ging.

Gegen ein Beharren beim Empirismus spricht aber mit wachsender Stärke die gegenwärtige geistige Lage der Menschheit. Wir stehen heute ganz und gar unter dem Eindruck schwerer Verwicklungen und Widersprüche, wir erkennen die Notwendigkeit einer gründlichen Revision des gesamten Kulturbesitzes, die Notwendigkeit einer energischen Ausscheidung alles welk und unwahr Gewordenen, einer kräftigen Zusammenfassung und Steigerung aller Wahrheitselemente; ja die Ungewißheit greift in die letzten Elemente zurück und zwingt uns, um das Ganze unseres Lebens zu kämpfen. Wie sollten wir nun bei solchen Aufgaben irgendwie weiter gelangen ohne ein Vermögen selbständiger und ursprünglicher Tätigkeit, ohne eine Selbstbesinnung und Selbsterhöhung des Geisteslebens, welche neue Möglichkeiten entwirft und neue Tatbestände eröffnet? Das alles aber liegt dem Empirismus fern. So notwendig daher die Zeit einer innern Wandlung bedarf, so notwendig muß sie ihn hinter sich lassen und neue Wege suchen. Nur das kann der Philosophie eine rechte Bedeutung und eine Macht für das Ganze der Menschheit geben.

2. Mechanisch — organisch.

(Teleologie.)

Die Begriffe und Probleme Mechanisch und Organisch haben eine besonders reiche Geschichte. Diese zeigt nicht nur schroffe Gegensätze der Weltbegreifung und einen harten Kampf um den Charakter der wissenschaftlichen Arbeit, sie ist auch voll feinerer Schattierungen je nach der Lage der Zeiten, damit ergibt sie einen eigentümlichen Durchblick der Gesamtbewegung. Die Gegensätze der Jahrtausende reichen aber bis in die Arbeit der Gegenwart. Daher sei bei diesem Problem unser Augenmerk vornehmlich der Geschichte zugewandt.

a) Zur Geschichte der Ausdrücke und Begriffe.

Wie die Ausdrücke mechanisch und organisch, so sind auch die Begriffe alt, erst spät aber haben beide einander gefunden. Mechanisch erscheint, als technische Bezeichnung der Kunst der Erfindungen, der Herstellung von Maschinen, wie ein eingebürgerter Ausdruck bei Aristoteles (ἡ μηχανική, τὰ μηχανικά), dessen Namen trägt eine spätere Schrift μηχανικά.[1] In diesem Sinne durchlief das Wort die Jahrtausende, seit Descartes dient es zur Bezeichnung einer Theorie, welche die Bildungen der Natur, nach Art der menschlichen Werke, nicht aus einer innern Triebkraft des Ganzen, sondern aus der Zusammenfügung kleiner von Haus aus bewegter Teilchen des Stoffes erklärt; die Werke der Natur scheinen von denen des Menschen nur durch ihre größere

---

[1] In dieser Schrift wird der Ausdruck so erklärt: Ὅταν δέῃ τι παρὰ φύσιν πρᾶξαι, διὰ τὸ χαλεπὸν ἀπορίαν παρέχει καὶ δεῖται τέχνης. διὸ καὶ καλοῦμεν τῆς τέχνης τὸ πρὸς τὰς τοιαύτας ἀπορίας βοηθοῦν μέρος μηχανήν (Arist. 847 a, 16). Die Kunst erscheint hier als eine Art Überlistung der Natur.

Feinheit, also quantitativ, nicht qualitativ verschieden.[1] Die technischen Mittel der Erklärung liefert dabei die theoretische Mechanik.[2] In Umlauf dürfte den Terminus mechanisch namentlich der Chemiker und Philosoph Robert Boyle gebracht haben, der ihn besonders liebte und gern auf dem Titel seiner Werke verwandte. Selbst am Ausdruck „Natur" nahm er Anstoß und wollte ihn durch mechanismus universalis ersetzen.

Die Naturwissenschaft der folgenden Zeiten faßte den Ausdruck bald laxer, bald strenger; aber gewöhnlich wurde unter mechanischer Erklärung eine Erklärung körperlicher Beschaffenheiten aus der Figur und Bewegung verstanden. Eine Übertragung auf seelische Vorgänge lag zunächst fern, mechanisch und materiell galten oft als gleichbedeutend.[3] Eine mechanische Erklärung seelischer Vorgänge hieß daher zunächst eine Ableitung aus bloß körperlichen Ursachen. In der Sache aber unternimmt schon Spinoza, den Bestand des Seelenlebens aus der Verkettung einzelner Vorstellungen zu erklären, wie er denn die Seele eine geistige Maschine nennt (automaton spirituale).

---

[1] Descartes sagt (principia philos. IV, § 203): „Nullum aliud inter ipsa (sc. arte facta) et corpora naturalia discrimen agnosco, nisi quod arte factorum operationes ut plurimum peraguntur instrumentis adeo magnis, ut sensu facile percipi possint: hoc enim requiritur, ut ab hominibus fabricari queant. Contra autem naturales effectus fere semper dependent ab aliquibus organis adeo minutis, ut omnem sensum effugiant. Danach nähert jede Verfeinerung der Maschinen die Kunst der Natur.

[2] Descartes princ. phil. IV, § 200: Figuras et motus et magnitudines corporum consideravi atque secundum leges Mechanicae, certis et quotidianis experimentis continuatas, quidnam ex istorum corporum mutuo concursu sequi debeat, examinavi. — § 203: Et sane nullae sunt in Mechanica rationes, quae non etiam ad Physicam, cujus pars vel species est, pertineant, nec minus naturale est horologio ex his vel illis rotis composito, ut horas indicat, quam arbori ex hoc vel illo semine ortae, ut tales fructus producat. Quamobrem ut ii qui in considerandis automatis sunt exercitati, cum alicujus machinae usum sciunt et nonnullas ejus partes aspiciunt, facile ex istis, quo modo aliae quas non vident sint factae, conjiciunt; ita ex sensilibus effectibus et partibus corporum naturalium, quales sint corum causae et particulae insensiles, investigare conatus sum.

[3] So stellt Descartes selbst dem Unkörperlichen das mechanicum et corporeum entgegen (Briefe I, 67), und dieselbe Bedeutung liegt vor, wenn Wolff (psych. rat. § 395) behauptet, daß die Einsichten der anschauenden Erkenntnis (cognitio symbolica) mechanice quoque in cerebro absolvi — nihil inesse notioni, qua quid in universali repraesentatur, quod non aeque mechanice repraesentatur in corpore.

Leibniz verfeinert das trotz seiner Verfechtung einer überlegenen Einheit der Seele.[1] Wolff und die französischen Psychologen des 18. Jahrhunderts bilden es genauer durch. Schließlich wird auch das Wort übertragen und „mechanisch" erst bildlich, dann lehrhaft für das Innere der Seele verwandt.[2] Kant verallgemeinert den Ausdruck, indem er ihn überträgt auf „alle Notwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetze der Kausalität, ob man gleich darunter nicht versteht, daß Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich materielle Maschinen sein müßten". In der Naturphilosophie aber entwickelt er klar und scharf den Gegensatz einer mechanischen und einer dynamischen Erklärung.[3]

Auch organisch begegnet uns zuerst bei Aristoteles, dem großen Sprachbildner. Aber er gibt ihm einen anderen Sinn als der heutige Gebrauch. Entsprechend dem Stammwort ὄργανον, Werkzeug, bedeutet organisch „werkzeuglich"; so heißt das Ganze des lebendigen, zweckmäßig angelegten Körpers, so heißen öfter noch einzelne Körperteile, nämlich solche, welche aus ungleichartigen Bestandteilen zusammengesetzt sind. Der Begriff kommt nur Lebewesen zu, aber er

[1] S. z. B. Erdm. 153: Il faut considérer aussi que l'âme, simple toute qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois; ce qui opére autant pour notre but, que si elle était composée de pièces comme une machine.

[2] Bei Lessing sieht man die Übertragung noch im Werden, er sagt im 7. Literaturbriefe: „Wenn diese Veränderung durch innere Triebfedern, (mich plump auszudrücken) durch den eigenen Mechanismus seiner Seele erfolgt ist." Mit besonderer Energie hat Herbart die Vorstellung von einer Mechanik des Innenlebens durchgeführt; er erklärt es (III, 255) als Aufgabe, „den Organismus der Vernunft aufzulösen in seine einfachen Fibern, die Vorstellungsreihen, deren Entstehung nur aus der Mechanik des Geistes konnte erklärt werden."

[3] S. IV, 427 (Hart.): „Die Erklärungsart der spezifischen Verschiedenheit der Materien durch die Beschaffenheit und Zusammensetzung ihrer kleinsten Teile, als Maschinen, ist die mechanische Naturphilosophie; diejenige aber, welche aus Materien, nicht als Maschinen, d. i. bloßen Werkzeugen äußerer bewegender Kräfte, sondern ihnen ursprünglich eigenen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung die spezifische Verschiedenheit der Materie ableitet, kann die dynamische Naturphilosophie genannt werden."

Mit Recht hebt übrigens das Vocabulaire philosophique (s. den Artikel Mécanique) die große Unbestimmtheit des Begriffs hervor und sagt (fasc. 13 p. 198): Toutes les discussions qui roulent sur les dénominations de „mécanique, mécanisme, mechanistische Weltanschauung etc." sont oiseuses, si l'on ne précise pas expressément dans chaque cas le caractére qu'on entend désigner par là.

selbst enthält nicht das Merkmal inneren Lebens, er wird daher nicht über das besondere Gebiet hinaus zur Bezeichnung eines lebendigen Ganzen, etwa in der politischen Theorie, verwandt; es gibt bei Aristoteles Stellen, wo ὀργανικός sich kaum anders als mit mechanisch übersetzen läßt.[1] Diesen Sinn behielt das Wort unverändert durch Mittelalter und Neuzeit hindurch bis in das 18. Jahrhundert.[2] Jenen Begriff des Werkzeuglichen konnte sich auch die neue mechanische Theorie aneignen, unbedenklich wurden im 18. Jahrhundert organische (natürliche) und künstliche Maschinen dem Begriff der Maschine untergeordnet; von organischen Maschinen zu sprechen hatte damals gar nichts Befremdliches.[3]

Erst die deutsche Blütezeit mit ihrem Verlangen nach einer Beseelung und eignen Bewegung der Natur hat dem Ausdruck organisch das Merkmal des Lebendigen hinzugefügt und dieses vorangestellt. Besonders hat dahin Kant mit seinen präzisen Begriffen und Unterscheidungen gewirkt, aber auch Herder, Jacobi u. a. seien nicht vergessen.[4] Von den natürlichen Lebewesen übertrug sich die neue Be-

---

[1] S. z. B. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς 336a 2: καὶ τὰς δυνάμεις ἀποδιδόασι τοῖς σώμασι, δι' ἃς γεννῶσι, λίαν ὀργανικῶς, ἀφαιροῦντες τὴν κατὰ τὸ εἶδος αἰτίαν. Pol. 1259b, 23: ἀπορήσειεν ἄν τις, πότερον ἔστιν ἀρετή τις δούλου παρὰ τὰς ὀργανικὰς καὶ διακονικὰς ἄλλη τιμιωτέρα τούτων.

[2] Der letzte bedeutende Ausläufer der Scholastik, Suarez (1548—1617), sagt (de anima I, 2, 6): Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur. Noch für den Sprachgebrauch der Wolffischen Schule bezeugt Baumeister: Corpus dicitur organicum, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est.

[3] Saint-Simon nannte noch um 1813 die Gesellschaft eine véritable machine organisée (s. Paul Barth, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. XXIV, I, S. 72).

[4] Kant definiert (V, 388 Hart.): „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." S. 386 heißt es: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloß Maschine; denn die hat lediglich bewegende Kraft; sondern es besitzt in sich bildende Kraft, und zwar eine solche, die es den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert)." Jacobi (Hume 172): „Um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es notwendig sein, dasjenige, was seine Einheit ausmacht, zuerst: das Ganze vor den Teilen zu denken." Sachlich wurden damit nur Aristotelische Gedanken wieder aufgenommen und genauer formuliert. Kant spricht auch von einem „wahren Gliederbau" der reinen spekulativen Vernunft, „worin alles Organ ist, nämlich alles um eines willen und ein jedes einzelne um aller willen" (III, 28. Hart.).

deutung zunächst auf Staat und Gesellschaft,[1] dann auf Recht, Geschichte usw. Organisch wird namentlich ein Lieblingswort der Romantik, es dringt aber zugleich über einzelne Schulen und Richtungen hinaus in den allgemeinen Sprachgebrauch ein. Mechanisch und organisch, am Ursprung ziemlich gleicher Bedeutung, bilden also schließlich den schroffsten Gegensatz und bezeichnen jetzt Hauptgegensätze der Weltanschauung.[2]

b) Zur Geschichte des Problems.

Der sachliche Gegensatz, den nunmehr die Worte bezeichnen, reicht weit zurück, er hat im Altertum seine Hauptvertreter in Demokrit und Aristoteles. Auf der Höhe des klassischen Altertums gewinnt die organische Lehre, wie sie in Kürze heißen mag, die entschiedene Oberhand. Die künstlerische und synthetische Denkweise jener Zeit stellt das Ganze vor die Teile, das Lebendige vor das Leblose und erklärt von dort nach hier. Die Vorstellung — nicht den Ausdruck — des Organismus hat namentlich Aristoteles dafür eingebürgert, von dem auch die Formel stammt, daß bei einem organischen Wesen das

[1] Die Übertragung des Ausdrucks Organisation auf das politische Gebiet dürfte zuerst in den Bewegungen der französischen Revolution erfolgt sein, den innerlichen Sinn aber haben dem Worte erst deutsche Denker und Dichter gegeben. Kant sagt (V, 387 Hart.): „Genau zu reden, hat die Organisation der Natur nichts Analogisches mit irgendeiner Kausalität, die wir kennen“ und fügt dem in einer Anmerkung hinzu: „Man kann umgekehrt einer gewissen Verbindung, die aber auch mehr in der Idee als in der Wirklichkeit angetroffen wird, durch eine Analogie mit den genannten unmittelbaren Naturzwecken Licht geben. So hat man sich, bei einer neulich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volkes zu einem Staat, des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck, und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Funktion nach bestimmt sein.“ In derselben Schrift (der K. d. Urteilskraft) sagt er S. 364: „So wird ein monarchischer Staat durch einen beseelten Körper, wenn er nach inneren Volksgesetzen, durch eine bloße Maschine aber (wie etwa eine Handmühle), wenn er durch einen einzelnen absoluten Willen beherrscht wird, in beiden Fällen aber nur symbolisch vorgestellt.“

[2] So z. B. bei Trendelenburg, s. Log. Untersuchungen (3. Aufl.) II, 142 ff.

Ganze den Teilen vorangehe.[1] So ist auch der Staat früher als die Familie und das Individuum. Die Vorstellung erstreckt sich nämlich sofort über ihr nächstes Gebiet hinaus auf den Staat und auf das Weltall, bald auch — freilich erst nach Aristoteles und namentlich bei den späteren Stoikern — auf das Ganze der Menschheit. Vom Altertum fließt sie dem Christentum zu und gewinnt hier durch die religiöse Färbung eine besondere Innigkeit.[2] Sie befestigt sich später zu der Idee der Kirche als des mystischen Leibes (corpus mysticum) Christi. Sie enthält im Mittelalter mit seiner untrennbaren Verkettung von Geistigem und Sinnlichem eine greifbare Gestalt und beherrscht mit solcher die mittelalterliche Gesellschaftslehre;[3] sie ist ein Hauptstück des jener Zeit eigentümlichen Ordnungssystems, das dem Einzelnen alle Geistigkeit von einem Ganzen, und zwar einem sichtbaren Ganzen her zugehen läßt.

Jene organische Lehre wirkte stark sowohl auf das praktische Gebiet als auf die wissenschaftliche Arbeit. Dort gebot sie eine unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze, das ihm erst zur Entwicklung seiner Vernunft verhilft, aber zugleich gab sie dem Einzelnen das Bewußtsein, innerhalb des Ganzen etwas Eigentümliches zu bedeuten und an seiner Stelle unersetzlich zu sein. Mit besonderer Freude verweilt das spätere Altertum bei dem Gedanken, daß der Einzelne nicht bloß ein Teil (μέρος), sondern ein Glied (μέλος) des

---

[1] Pol. 1253a, 19 heißt es: πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους. ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως ὥσπερ εἴ τις λέγοι τὴν λιθίνην. διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη.

[2] Bezeichnend für den griechischen Ursprung der Vorstellungsweise ist die Tatsache, daß unter den Evangelien nur das Johannesevangelium sie bietet (Weinstock und Reben), das stark unter griechischen und philosophischen Einflüssen steht. S. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments (1909) S. 289 sagt: „Auch der Einfluß der Hermetischen Literatur auf die Johanneische beschränkt sich auf solche (d. h. Ausdrücke und Redensarten); sonst könnte hier noch der Ausdruck παράκλητος und wird wohl das Bild des Weinstocks Joh. 15, 1 fremden Ursprungs sein, aber nachweisen läßt sich dieser bisher weder hier noch dort."

[3] Dem entspricht es, daß die Analogie zwischen dem Staat und einem lebendigen Körper nicht beim allgemeinen Gedanken verbleibt, sondern gern bis ins einzelne ausgeführt wird. So hat z. B. Johann von Salisbury für jeden Teil des Staates ein entsprechendes Körperglied aufzuweisen versucht (s. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 549).

Weltalls sei. „Ich bin ein Glied des Ganzen der Vernunftwesen", diese Überzeugung tröstet einen Marc Aurel über die Sorgen und Zweifel des Lebens. Die alte Kirche aber entwickelt namentlich die Vorstellung, daß alle Christen als Glieder des gottgeweihten Gemeinwesens in Schicksal und Tat aufeinander angewiesen, einander solidarisch verbunden seien.

Nicht minder folgenreich ist jene Denkweise für die wissenschaftliche Arbeit. Denn hier ergibt sie die teleologische Betrachtung, deren Wirkung sich vom Altertum bis in die Gegenwart erstreckt. Als das Ursprüngliche und Überlegene lieferte das Ganze den Schlüssel, die einzelnen Organe und Funktionen zu erklären. Das Ganze aber war nach platonisch-aristotelischer Denkweise eine unwandelbare Form, ein bei sich selbst befindliches und in sich selbst befriedigtes Leben; so setzte es aller Bewegung ein deutliches Ziel und einen festen Abschluß.[1] Das reicht über das Gebiet des Lebendigen hinaus in das Ganze des Alls. Die Welt gilt hier als ein lebendiges, fest ineinandergefügtes Ganzes, dem alles Einzelne sich gliedartig einfügt; die Bewegungen laufen nicht wirr durcheinander, sondern eine jede strebt zu einem Endpunkt, um dort in ein beharrendes, in sich vollendetes Wirken (ἐνέργεια) überzugehen. Besonders fruchtbar ist jene Betrachtungsweise innerhalb ihres Heimatsgebietes: bei den Lebewesen. Nicht nur werden hier bei den einzelnen Tierarten alle Organe und Funktionen auf einen beherrschenden Mittelpunkt des Lebens bezogen und daraus verstanden, es erscheint auch alle Mannigfaltigkeit organischer Bildung als Entfaltung eines einzigen Normaltypus. Diesen Normaltypus zeigt rein der Mensch, daher ist es berechtigt, von ihm aus, d. h. von oben her, das weite Reich zu durchleuchten und den unermeßlichen Stoff denselben Leitgedanken zu unterwerfen. Es entstand damit eine Art von vergleichender Anatomie und Physiologie,

---

[1] S. Aristot. Physik 194 a, 28: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα. S. ferner 199 a, 30: ἐπεὶ ἡ φύσις διττή, ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ'ὡς μορφή, τέλος δ'αὕτη, τοῦ τέλους δ'ἕνεκα τἆλλα, αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα. Nach Aristoteles kann der Zufall wohl einzelne zweckmäßige Bildungen hervorbringen, nicht aber eine durchgehende Zweckmäßigkeit, ein Reich der Zweckmäßigkeit, s. das zweite Buch seiner Physik. Die neueste Gesamtuntersuchung über den Zweck bietet das Werk von Rudolf Eisler „Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist", 1914.

sowie eine Entwicklungsgeschichte; auch das Seelenleben der Tiere wurde vom Menschen aus verstanden. So wenig uns jetzt jene Betrachtungsweise genügen kann, eine gewisse Zusammenfassung und Anordnung des Stoffes hat sie ihrer Zeit und langen Jahrhunderten geboten.

Auch im Altertum fehlte es nicht an Widerständen dagegen, aber ihre Gegenwirkung gelangte nicht zur Leitung der Arbeit. Das geschah erst in der Neuzeit, wo der Kampf gegen jene organische Lehre ein Hauptstück des Strebens nach Freiheit und Klarheit wurde. Die Befreiung erfolgt zuerst im Gesamtzug des Lebens, indem das moderne Individuum die Bindung an eine greifbare Organisation und die Vermittlung des Geisteslebens dadurch als einen unerträglichen Druck empfindet und verwirft, ein unmittelbares Verhältnis zum All erstrebt und dadurch aller sichtbaren Ordnung überlegen wird. So zuerst in der Renaissance und in der Reformation, so auch in der politischen und wirtschaftlichen Befreiung, wie sie namentlich von England ausging und in Locke wie in Adam Smith ihre hervorragendsten Vertreter fand. Solche Begründung auf das Individuum scheint dem Leben weit mehr Kraft und weit mehr Wahrheit zu geben. Alle Zusammenhänge erscheinen hier als das Werk der Individuen, sie sind nur soweit berechtigt, als das Individuum sie trägt. Leibniz hebt die Sache ins Große und Kosmische mit der Lehre, daß das Individuum die ganze Unendlichkeit enthält und sie aus sich selbst heraus entwickelt.

Gleichzeitig erfolgt eine Umwälzung der Wissenschaft. Die überkommene Erklärung der Natur aus dem Ganzen und Innern wird unerträglich, man sieht in ihr eine durchaus subjektive Deutung, ein bloßes Bild, das entschieden irrig ist, weil es sich nicht als ein Bild, sondern als eine sachliche Erklärung gibt. So sind die Werke jener Zeit voller Klagen über die versteckte Bildlichkeit der scholastischen Lehre, mit ihren inneren Formen und Kräften erscheint sie als ein „Asyl der Unwissenheit“ (asylum ignorantiae, s. z. B. Oldenburg an Spinoza). Demgegenüber wird zur Hauptforderung echten Erkennens, alles Innere aus der Natur zu vertreiben und alle Zusammenhänge in kleinste Elemente aufzulösen; die Ermittlung und Verwertung dieser Elemente verspricht sowohl ein Durchsichtigmachen der bis dahin dunklen Wirklichkeit als eine Macht über die sonst unzugänglichen Dinge. Denn von den Elementen her lassen sie sich bewegen und nach den Zwecken des Menschen gestalten. So die mechanische Natur-

erklärung der Neuzeit; in direktem und bewußtem Gegensatz zur älteren Denkart unternimmt sie allen Aufbau von den Elementen her, zerlegt sie das überkommene Kontinuum bei Raum, Zeit und Bewegung in lauter diskrete Größen und bietet sie damit allererst eine exakte Begreifung der Natur. Mit der Leugnung aller inneren Zusammenhänge fällt auch die Zweckbetrachtung; die verschiedensten Erwägungen verbinden sich zu ihrer Verwerfung: sie erscheint als anthropomorph, als unklar, als unfruchtbar. Die Einheit der Natur besorgen jetzt statt der Zwecke die Gesetze, die überall gleichmäßig wirken und als einfache Grundformen alle Mannigfaltigkeit durchdringen. Das alles ergreift die Geister mit hinreißender Gewalt, die neue Denkweise scheint zuerst ein echtes Wissen und zugleich ein Zeitalter der Wissenschaft zu bringen, für das alle bisherige Arbeit nur als eine Vorstufe gelten konnte.

Daß die neue Denkweise viele Fragen offen ließ und neue Probleme hervorrief, entging tieferen Geistern nicht. Descartes behandelt die mechanische Theorie nur als ein Prinzip der exakten Naturbegreifung, nicht als eine metaphysische Lehre von den letzten Gründen der Dinge„ er zieht zugleich eine scharfe Grenzlinie zwischen sich und Demokrit.[1] Sein treuer Schüler Robert Boyle verficht eine zweckmäßig wirkende Ursache als ein unentbehrliches Gegenstück zu den mechanischen Ursachen.[2] Berkeley lehrt, daß die mechanische Betrachtung nur die Gesetze und Formen (modes), nicht aber die Ursache des Geschehens erkläre. Besonders tief greift Leibniz ein: er entwickelt einen eigentümlichen Typus der Weltanschauung, indem er die ganze Natur mit ihrem Mechanismus zur Erscheinung einer geistigen Wirklichkeit macht, die letzten Einheiten, die für die mechanische Betrachtung einen bloßen Grenzbegriff bilden, zur Hauptsache erhebt und sie

---

[1] Die wichtigste Stelle dafür findet sich princ. philos. IV, § 202: (Democriti philosophandi ratio) rejecta est, primo quia illa corpuscula indivisibilia supponebat, quo nomine etiam ego illam rejicio; deinde quia vacuum circa ipsa esse fingebat, quod ego nullum in ullo corporum cum solum spectatur, sed tantum quatenus ab aliorum corporum situ et motu dependet atque ad illa refertur, intelligo ff.

[2] S. z. B. de ipsa natura sect. IV: Harum autem partium motum sub primordia rerum infinita sua sapientia ac potestate ita direxit, ut tandem (sive breviore tempore sive longiore, ratio definire nequit) in speciosam hanc ordinatamque mundi formam coaluerint.

als Monaden mit innerem Leben versieht. Innerhalb der Natur will er alles mechanisch erklären, die Prinzipien des Mechanismus aber scheinen selbst einer Erklärung zu bedürfen und diese nur in einer zweckmäßig waltenden Weltvernunft finden zu können.[1] Es sieht aber Leibniz die Zweckmäßigkeit der Naturgesetze darin, daß sie alle dem Ziele dienen, ein möglichst großes Quantum von Kraft hervorzubringen. Überall findet er die kürzesten Wege eingeschlagen und die einfachsten Mittel gewählt.[2] Auch die Schule hält daran fest, daß dem Mechanismus alles Zusammengesetzte und damit die ganze Körperwelt gehöre, während die Seele als Einfaches ihm entzogen sei.[3] In minder scharfer Fassung stellt Wolff nach scholastischer Art eine Erklärung aus den Wirkursachen und eine aus den Zweckursachen nebeneinander und schafft dabei den Ausdruck Teleologie.[4]

Freilich wurde die überlieferte organische und teleologische Lehre durch jenes Aufkommen der mechanischen Erklärung keineswegs mit einem Schlage gestürzt; dazu wurzelte sie viel zu tief in den Begriffen und Methoden der Schule. Auch fehlte es nicht an tüchtigen Männern,

---

[1] Omnia in corporibus fieri mechanice, ipsa vero principia mechanismi generalia ex altiore fonte profluere (S. 161, Erdm.); s. auch 155 a, Foucher II, 253.

[2] S. 147 b (Erdm.): semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a maximo minimove petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus minimo ut sic dicam sumptu. Den Einwand, ob nicht bloße Naturnotwendigkeit dasselbe Ergebnis hätte hervorbringen können, beantwortet er dahin (605 b): Cela serait vrai, si par exemple les loix du mouvement, et tout le reste, avait sa source dans une nécessité géometrique des causes efficientes; mais il se trouve que dans la dernière analyse on est obligé de recourir à quelque chose qui dépend de causes finales ou de la convenance.

[3] So z. B. Baumgarten, Metaph. ed. VI, 1768, § 433: machina est compositum stricte dictum secundum leges motus mobile. Ergo omne corpus in mundo est machina. — Machinae natura per leges motus determinata mechanismus est. At, quidquid non est compositum, non est machina, hinc nulla monas est machina.

[4] S. philos. ration. sive logica cp. III, § 85 rerum naturalium duplices dari possunt rationes, quarum aliae petuntur a causa efficiente, aliae a fine. Quae a causa efficiente petuntur, in disciplinis hactenus definitis expenduntur. Datur itaque praeter eas alia adhuc philosophiae naturalis pars, quae fines rerum explicat, nomine adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici posset teleologia. Der Ausdruck causa finalis ist dagegen scholastisch, ich finde ihn zuerst bei Abälard.

welche die Eigentümlichkeit des Lebendigen eifrig verfochten.[1] Aber sie fanden nicht das Ohr der Zeit. Dafür bedurfte es einer neuen Lebenswoge, die anderes in der Wirklichkeit suchen und sehen hieß. Das geschah namentlich mit dem Aufsteigen des deutschen Humanismus; siegreich erhebt sich in ihm ein Verlangen nach größerer Ursprünglichkeit des Lebens, nach einem innigeren Verhältnis zur Welt und Natur, nach einem Schauen der Dinge aus dem Ganzen; was dabei zunächst als ein ungestümer Drang die Gemüter erregte, das klärte sich allmählich zu einer künstlerischen Lebensgestaltung; von da aus fand sich leicht eine Rückkehr zu den Alten, die als das Muster lauterer und edler Natur erschienen. So war es kein Wunder, daß auch die organische Denkweise eine Auferstehung erfuhr, daß sie mit verlockendem Klange die Gemüter ergriff und bezwang.

Eigentümlicherweise hat dieser neuen künstlerischen Denkweise wissenschaftlich zuerst der seiner Gemütsart nach wenig künstlerische Kant die Bahn gebrochen. Er hat es getan, indem er den Mechanismus zu einer bloßmenschlichen Durchsicht der Wirklichkeit machte und damit freien Platz für eine andersartige Betrachtung schuf; nur mußte für eine solche sich ein zwingender Anlaß finden. Einen solchen aber scheint ihm das Reich der organischen Bildung zu bieten, indem es in unsere Begriffe nur mit Hilfe der Idee eines inneren Ganzen und eines leitenden Zwecks eingehen kann. So ward die alte Lehre hier wieder aufgenommen, auch über das nächste Gebiet hinaus dem Ganzen der Welt zugeführt. Bei Kant selbst das alles in vorsichtiger Abgrenzung und als eine Sache menschlicher Deutung. Aber die vordringende künstlerische Lebenswoge überflutete rasch alle Grenzen und Dämme, die organische Denkart gewann ein stolzes Selbstbewußtsein und gab sich gegenüber der Aufklärung als ein Verstehen aus dem eigensten Leben und Wesen der Dinge heraus, während die mechanische Lehre nüchtern und seelenlos schien. Mit besonderem Eifer hat Schelling das vertreten und alles Naturleben der Idee des Organismus unterworfen.[2]

---

[1] Obenan steht hier Cudworth mit seiner Annahme einer plastischen Natur, s. namentlich the true intellectual system of the universe (1678) I, 3, 19. Von den deutschen Gelehrten ist hier vornehmlich Rüdiger zu nennen, s. z. B. institutiones eruditionis seu philosophia synthetica pag. 109: physica vel mechanica est vel vitalis.

[2] Den direkten Gegensatz zu mechanisch bildet ihm aber gewöhnlich

Begriff und Ausdruck kommen dann rasch in allgemeinen Gebrauch. Bei aller Festhaltung antiker Elemente ist ein Einfluß moderner Denkweise dabei nicht zu verkennen. Die Idee des Organismus liefert hier weniger ein Bild vom Sein als vom Werden; die Wirklichkeit bildet hier weniger ein geschlossenes Kunstwerk als einen aus eignem Vermögen fortschreitenden Lebensprozeß. Diese Wandlung wird zunächst weit fruchtbarer für das Reich der Geschichte als für die Natur. Einen bestrickenden Reiz gewinnt der Gedanke, daß alles geschichtliche Werden nicht stoßweise, sondern in allmählichem Fortgang, nicht durch künstliche Reflexion, sondern durch einen Naturtrieb bewußtloser Art, nicht vom bloßen Individuum her, sondern aus der Kraft eines Ganzen erfolge. Die Übertragung dieser Vorstellung auf Staat, Recht, Sprache scheint durchgängig eine reinere und reichere Tatsächlichkeit, ein belebteres Bild vom Ganzen, ein innerlicheres und ruhigeres Verhältnis des Menschen zu den Dingen zu ergeben. Nun soll er sie nicht mehr von draußen her meistern, sondern von innen her miterleben, z. B. das Recht nicht machen, sondern als ein Erzeugnis des Volksgeistes finden und anerkennen; nun kann er die Fülle des geschichtlichen Lebens vollauf schätzen und jedes einzelne an seiner Stelle würdigen. So ist die Wendung zu einer geschichtlichen Weltansicht jener organischen Lehre eng verbunden. Die historische Forschung mündet hier in die künstlerische Betrachtung; es ist bezeichnend, daß Schelling für den „dritten und absoluten Standpunkt der Historie“ den der historischen Kunst erklärt.

Aber auch die Einseitigkeit dieser historischen Betrachtungsweise und zugleich die Schranken der organischen Lehre waren nicht zu verkennen. Bedenken erweckte schon das, daß jene organische Lehre von der politischen und kirchlichen Reaktion, von Männern wie Adam Müller und de Maistre, dem Vater des modernen Ultramontanismus, mit besonderer Wärme ergriffen und im mittelalterlichen Sinne zur Unterdrückung der Selbständigkeit sowohl der Individuen als der lebendigen Gegenwart verwandt wurde. Aber auch jenseits dieser besonderen Zuspitzung wurde das Angreifbare der organischen Lehre bald deutlich empfunden. Jenen ruhigen Fluß des geschichtlichen Werdens hat sie weit mehr vorausgesetzt als erwiesen; was an Gegen-

dynamisch; dort wird nach ihm die Welt als etwas Gegebenes, hier als etwas unablässig Werdendes verstanden.

ständlichkeit aus den Dingen entgegenzukommen schien, das hat oft sie selbst in diese hineingelegt, so ist ihr Bild der Geschichte stark subjektiv gefärbt. Dem Naturbilde brachte jene Bewegung wertvolle Anregungen, indem sie das Augenmerk von den unbelebten Elementen auf das Leben und den Zusammenhang der Dinge richtete, auch kräftige Antriebe zum Suchen einer Einheit der Kräfte gab. Aber wissenschaftlich fruchtbar sind diese Anregungen nur nach Verpflanzung auf den andersartigen Boden der modernen Forschung geworden; wo jene organische Denkweise aus eigenem Vermögen einen Abschluß versuchte, da hat sie sich in gewagte, oft wunderliche Gebilde verloren. Dem Ganzen des Lebens aber war sie gefährlich, indem sie den Menschen einlud, sich vorwiegend kontemplativ zur Wirklichkeit zu stellen, mehr willig aufzunehmen und sich einzufügen als selbständig aufzutreten und eignen Wegen zu folgen; das Ganze entsprach nicht einer Zeit, die große Aufgaben und schwere Verwicklungen in sich trug.

So kam die Herrschaft wieder an die andere Seite, die nie ganz unterdrückt, sondern nur zurückgedrängt war, sie erhob sich mit frischer Kraft. Etwas anders gefärbt, aber im Grunde unverändert, stieg die Aufklärung wieder auf und ließ jene humanistische Epoche mit ihrer organischen Lehre als ein bloßes Einschiebsel erscheinen. Der Aufbau des Gesellschaftslebens von den Individuen her kam im modernen Liberalismus und in der modernen Freihandelslehre erst zur vollen Entwicklung, bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ward A. Smiths scharf zugespitzte Theorie selbst von hervorragenden Gelehrten als eine ausgemachte Wahrheit und ein endgültiger Abschluß behandelt. Die Naturwissenschaft aber unternahm unter schroffer Ablehnung der naturphilosophischen Spekulation, alle Reste vitalistischer Theorie aufs gründlichste auszutreiben; die Aufgabe wurde nun dahin gestellt, auch die organische Bildung mit ihrem Leben ganz und gar auf die physikalischen und chemischen Elementargesetze zurückzuführen. Unter den Philosophen hat namentlich Lotze eine solche universale Geltung des Mechanismus verfochten, freilich nicht, ohne ihm, ähnlich wie Leibniz, in einem Reiche seelischen Lebens einen tieferen Grund zu geben. Aber jenes Übermechanische war Sache der Metaphysik, die Natur verblieb dem Mechanismus. — So erschien der Mechanismus, richtig verstanden und umsichtig angewandt, als eine

gesicherte Lösung der großen Probleme; so viel der Ausführung zu tun verblieb, das Prinzip dünkte allem Zweifel enthoben.

Da kam ein Widerstand, ein unerwarteter Widerstand, aus der eignen Bewegung des modernen Lebens, nicht aus Nachwirkungen älterer Zeiten und weniger aus einer künstlerischen Deutung der Wirklichkeit als aus wachsender Erfahrung, aus neuen Tatsachen und neuen Problemen. Die wirtschaftliche und industrielle Gestaltung des modernen Lebens treibt die Menschen enger zusammen und vervielfacht ihre Berührungen, sie differenziert und kompliziert die Arbeit und bindet damit den einen weit enger an den anderen, alle Einzelnen aber an die Gesamtheit; vor dem Zusammenhange, der daraus erwächst, verschwindet die vom Mechanismus verkündigte Selbständigkeit der Individuen. Hatte er alle Verbindung von ihnen her abgeleitet, so scheint der modernen Soziologie der Einzelne von vornherein ein Stück eines sozialen Zusammenhanges, die Lehre vom Milieu bringt auch das Kleine und Unsichtbare der Einflüsse voll zur Geltung und behandelt den Einzelnen als ein bloßes Erzeugnis seiner Umgebung Zugleich wird die Wehrlosigkeit der Individuen gegenüber den wirtschaftlichen Verwicklungen und Gegensätzen stark empfunden und zugleich die Notwendigkeit eines Gesamtwillens, wie ihn der Staat verkörpert.

Das alles drängte dahin, den Gedanken des Organismus wieder aufzunehmen, unter den Philosophen hat namentlich Comte seine Ethik und Politik von ihm aus gestaltet. Aber der Begriff wird bei ihm gegen die ältere Fassung beträchtlich verändert, er wird, wenigstens in der grundlegenden Erörterung, aus dem Künstlerischen und Ethischen ins Naturwissenschaftliche versetzt. Es sind namentlich die Fortschritte der Gewebelehre (Bichat), die den Grundgedanken anschaulich ausführen. Wie der lebendige Körper, so ist auch die Gesellschaft ein überaus feines Gewebe aus lauter einzelnen Elementen; so eng sind diese miteinander verschlungen, daß das Tun und Lassen, das Wohl und Wehe des einen unmittelbar auch die anderen berührt. Die moderne Arbeitsteilung hat dies, was von jeher galt, noch weiter ausgebildet, sie stellt die Gebundenheit des Einzelnen an die Anderen und an das Ganze deutlich vor Augen. Damit scheint ein leitendes Prinzip für Ethik und Politik gewonnen, dessen Entwicklung auch dem Handeln bestimmte Bahnen vorschreibt.

In Wahrheit ist ein solches Prinzip weniger klar begründet als

durch eine Vermengung antiker und moderner Art erschlichen; unvermerkt wird aus der Verwebung ein Ganzes innerer Art, aus dem Tatbestande ein Wertbegriff, aus dem Sein ein Sollen. Schließlich finden wir uns ganz wieder auf dem alten Boden, indem das Ganze Forderungen an den Einzelnen bringt und sie ihm als Verpflichtung auferlegt. Die Unklarheit, welche dem Begriffe organisch von jeher innewohnte, wird durch solche Vermengung alter und neuer Art bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Aber auch über Comte hinaus hält man an dem Begriffe fest, weil es drängt, die Abhängigkeit des Einzelnen vom Gesamtstande irgendwie faßlich zu machen. So gerät der moderne Forscher unter widerstreitende Anregungen, auch gehen hier nicht nur die Individuen, sondern auch die Gebiete auseinander. Am meisten Anklang hat die organische Lehre bei den Soziologen, weit weniger bei den eigentlichen Nationalökonomen gefunden; unter den Juristen sind ihr am ehesten hervorragende Germanisten gewogen.

Dieser Bewegung auf sozialem Gebiet entspricht eine Bewegung in der Naturwissenschaft; wie sie später einsetzte, so ist sie heute noch weit mehr in Fluß und Kampf. Unverkennbar hat dazu vornehmlich die moderne Entwicklungslehre gewirkt. Die Darwinistische Form, in der sie zuerst zu allgemeiner Geltung gelangte, war in der Grundrichtung der Anerkennung des Organischen so abgeneigt wie nur möglich, unterwarf sie doch das ganze Gebiet des Lebens den Begriffen des Mechanismus. Aber auch in der Naturwissenschaft wirken Gedankenmassen oft ihrer eignen Absicht entgegen. Indem das Reich des Lebens weit mehr die Aufmerksamkeit und die Arbeit gewann, brachte es seine Eigentümlichkeit stärker zur Geltung, und es erwies sich die Zurückführung seiner Vorgänge auf die physikalischen und chemischen Elementargesetze unvergleichbar schwieriger, als die Mitte des Jahrhunderts annahm. Die Beobachtungen am Protoplasma, die neuen Ausblicke der Entwicklungsmechanik, das Problem der Kontinuität des Lebens, die Mutationslehre mit ihrem Aufweis sprunghaften Entstehens neuer Formen u. a., alles miteinander hat die Lage wesentlich verändert. Dabei erfolgt eine Scheidung der Geister. Halten die einen eine Verfeinerung der mechanischen Begriffe den neuen Tatsachen vollauf gewachsen, so glauben die anderen auf ein neues Prinzip nicht verzichten zu können.[1] In diesen Bewegungen erhebt sich von

[1] S. u. a. Rindfleisch, Ärztliche Philosophie 1888 und Neovitalismus 1895. Roux, Einleitung zum Archiv für Entwickelungsmechanik der Organismen

neuem auch das Problem der Teleologie, ihrer eignen Absicht nach weniger als ein Stück der Metaphysik, denn als ein Mittel naturwissenschaftlicher Erklärung, als „empirische" Teleologie,[1] aber auch als solche von anderen als ein Rückfall in die Metaphysik bekämpft.

Wird so die mechanische Lehre vom Gebiet des Lebendigen her, wenn nicht eingeschränkt, so doch über die herkömmliche Form, „die zu einfach mechanische Auffassung" (Roux), hinausgetrieben, so werden weiter auch ihre eignen Grundbegriffe mannigfach angegriffen. Schon die unermeßliche Verfeinerung, welche scheinbar elementare Vorgänge der unorganischen Natur enthüllten, lassen die Vorstellungen des älteren Mechanismus für das Unterlebendige selbst als viel zu roh erscheinen. Prinzipiell hat namentlich die energetische Naturlehre das mechanische Weltbild bekämpft, indem sie die Grundvorstellung von der Materie als einem jenseits der Sinnesempfindungen befindlichen Sein, als einem besonderen Träger der Kräfte, bestritt und alle Naturerscheinungen auf den Grundbegriff der Energie zurückführen wollte.[2] Die Probleme, die daraus erwachsen, lassen sich hier unmöglich

(1894), wendet sich dagegen, „die organische Form als Unerklärbares und bloß teleologisch Ableitbares zu bezeichnen" (S. 22), und bemerkt weiter: „Für den Forscher auf dem Gebiete der Entwickelungsmechanik gilt in hohem Maße das Wort:

„Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdim."

Die zu einfach mechanische und die metaphysische Auffassung repräsentieren die Scylla und die Charybdis, zwischen welchen dahin zu segeln in der Tat schwer und bis jetzt nur wenigen gelungen ist; und es ist nicht zu leugnen, daß die Verführung zu letzterer Auffassung mit der Zunahme unserer Kenntnis zunächst erheblich zugenommen hat" (S. 23). S. auch W. Roux: „Über die Selbstregulation der Lebewesen" 1902.

[1] S. Coßmann, Elemente der empirischen Teleologie 1899, ferner E. König, „Die heutige Naturwissenschaft und die Teleologie". Beil. zur Allg. Z. 1900, Nr. 29 u. 30, sowie „Über Naturzwecke" 1902. Es ist eine überaus reiche, unablässig wachsende Literatur über diese Probleme entstanden, ein deutliches Zeichen, wie sehr sie im Mittelpunkte des Interesses und der Arbeit stehen.

[2] S. Ostwald, Vorlesungen über die Naturphilosophie S. 153: „Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energie darstellen; und daher erweist sich der Energiebegriff allseitig als der allgemeinste, den die Wissenschaft bisher gebildet hat. Er umfaßt nicht nur das Problem der Substanz, sondern auch noch das der Kausalität." Über die Bedeutung des Begriffs Energie aber heißt es S. 158: „Wir werden allgemein Energie als Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt, definieren."

erörtern; jedenfalls hat die mechanische Theorie die Selbstverständlichkeit verloren, die sie zeitweilig zu haben schien. Selten aber wird etwas neu zum Problem, ohne sich dabei umzubilden.

So ist heute das ganze Gebiet voll Erregung und Streit; die Entscheidung aber liegt nicht bei allgemeinen Reflexionen, sondern bei der Hauptrichtung von Arbeit und Leben. So zeigte es die Vergangenheit, so wird auch in Zukunft der eigne Fortgang der Arbeit darüber befinden, wie sich das Verhältnis der Gegensätze gestalte, welche Weiterbildungen für beide Grundbegriffe nötig werden, auch ob es ihnen gegenüber neuer Erklärungsarten bedarf. Das aber hat die philosophische Betrachtung zu erwägen, wie der Überblick der Wirklichkeit heute den Stand der Begriffe zeigt, und was er an Aufgaben stellt.

c) Erwägungen zum Kampf der Gegenwart.

α. Das Problem im Gebiet der Philosophie.

Die Philosophie muß vor allem darauf bestehen, daß der Mechanismus, selbst wenn er sich der ganzen Breite der Dinge bemächtigen könnte, nun und nimmer einen endgültigen Abschluß bringt. Denn das, was für ihn das Letzte ist, das Zusammensein und die Wechselwirkung der Elemente, das wird der philosophischen Betrachtung notwendig zu einem schweren Problem. Stünden nämlich die Elemente ohne irgendwelche Verbindung gleichgültig nebeneinander, so wäre schlechterdings nicht zu ersehen, wie das eine zum andern irgendwie wirken könnte. So vor allem in der Natur, wie noch neuerdings einen Lotze die Tatsache der Wechselwirkung dazu trieb, die nächste Welt tiefer zu begründen und alle Mannigfaltigkeit mit einer Einheit zu umfassen. Auch der Leibnizische Gedanke ist nicht wohl abzuweisen, daß kein Ding darin aufgehen kann, lediglich für andere etwas zu leisten, sondern daß es auch für sich selbst etwas sein muß, daß daher auch die kleinste Größe irgendwelche Innerlichkeit haben wird; die Verfolgung dieses Gedankens drängt dahin, das Reich des Mechanismus zur Erscheinung einer andersgearteten Welt zu machen. Auch beim Seelenleben würde, wer alles Geschehen auf den mechanischen Verlauf von Assoziationen zurückführen wollte, ratlos der Frage gegenüberstehen, wie dies Getriebe als ein eignes Leben, als mein und dein erlebt werden könnte. Überall ist irgendwie für Einheit und Zu-

sammenhang Sorge zu tragen, dieser Aufgabe ist aber der Mechanismus nicht gewachsen.

Läßt so der Mechanismus hinter sich ein ungelöstes Problem, so darf er auch im Tatbestande nicht als Beherrscher aller Wirklichkeit gelten, selbst wenn die Natur ihm gänzlich gehörte. Denn zur Natur gesellt sich das Seelenleben, dies aber führt, namentlich auf der menschlichen Stufe, eine völlig andere Art des Geschehens ein. Denn soweit das Innenleben über eine bloße Begleitung der Naturprozesse hinauswächst und eine selbständige Art entfaltet, soweit geistiges Leben in uns aufsteigt, genügt nicht mehr ein Zusammentreten einzelner Elemente, sondern hier liegt jede einzelne Erscheinung innerhalb eines Ganzen, und hier bildet sich die Verkettung nicht direkt zwischen den einzelnen Elementen, sondern sie wird durch ihr Verhältnis zum Ganzen hindurch gewonnen. Das Denken z. B. verläuft allerdings in einzelnen Vorstellungen, aber es ist nicht ein bloßes Aneinanderreihen und Aufschichten dieser, es verfolgt ein bestimmtes Ziel und wird dadurch innerlich zusammengehalten; es kann nichts dulden, was diesen Zusammenhang stört. Nichts ist für diese neue Art bezeichnender als die Tatsache und die Macht des logischen Widerspruchs. Ein Widerspruch ließe sich nicht empfinden, würde nicht das Denken die Vielheit mit einer Gesamttätigkeit umspannen, und er könnte nicht so unerträglich sein wie er es ist, hätte nicht das Verlangen nach Einheit eine gewaltige Stärke. Zugleich erweist der Widerspruch eine völlig andere Art der Verbindung, als der Mechanismus sie aufbringen kann: er ist kein räumlicher Zusammenstoß, sondern eine Unverträglichkeit des Inhalts; so erscheint hier der Begriff des Inhalts, der dem Mechanismus schlechterdings unverständlich ist. Der Inhalt bringt aber ein neues Prinzip der Anordnung mit sich: das der Sachlichkeit, der sachlichen Bedeutung, der gegenseitigen Determination. Das ist z. B. das Verhältnis der Merkmale eines logischen Begriffes; nur gröbstes Mißverständnis kann die innere Struktur eines solchen Begriffes mit dem Nebeneinander einer sinnlichen Vorstellung zusammenwerfen. Die Grundform der Verbindung ist hier die des Systems: jedes Element steht innerhalb eines Ganzen, unter dem Einfluß und der Triebkraft eines Ganzen und in wechselseitiger Determination mit den anderen Elementen. So beherrscht der Mechanismus jedenfalls nicht das Ganze der Wirklichkeit.

Daher verschwindet auch der Zweck selbst dann nicht aus der

Welt, wenn die Natur für ihn nicht den mindesten Platz bieten sollte. Denn im Leben des Menschen hat er zweifellos eine Wirklichkeit und eine Macht, er hat sie nicht nur in der Seele des Einzelnen, sondern auch im gemeinsamen Leben bei den großen Zusammenhängen, wie Wissenschaft und Kunst, Recht und Moral, schließlich das Ganze der Kultur sie bilden.[1] Damit, daß ein zweckmäßiges Handeln dem Innenleben wesentlich ist, gehört es auch zum Ganzen der Wirklichkeit, und es ist das Bild der Welt unweigerlich so zu gestalten, daß diese Tatsache verständlich wird. Ja es stellt sich schließlich im Gesamtblick die Sache notwendig auf ein Entweder—Oder. Gemeinsam pflegen wir heute unsere Welt als ein Reich aufsteigender Bildung zu betrachten, aber eine große Scheidung der Geister erfolgt bei der Frage, ob in diesem Reich das Höhere eine bloße Steigerung des Niederen sei und daher aus ihm seine volle Erklärung finde, oder ob in dem Höheren etwas Neues mit ursprünglicher Kraft erscheine, das sich nur aus einer größeren Tiefe der Welt verstehen läßt. Der Gegensatz erlangt seine höchste Spannung bei der Frage des Verhältnisses von Natur und Geistesleben. Ist dieses ein bloßes Erzeugnis jener, oder beginnt mit ihm eine neue Stufe der Wirklichkeit? Die Beantwortung dieser Frage entscheidet auch über Recht oder Unrecht des Zweckes. Ist das Geistesleben mit seiner Innerlichkeit und Ganzheit von eigner Art und eignem Ursprung, so gehört es wesentlich zum Ganzen, so muß es von vornherein in der Bewegung wirken und ihr eine Richtung zu sich geben; dann erhält das Weltgeschehen ein Ziel, und die spekulative Weltbetrachtung wird der Zweckidee nicht entraten können; ist aber das Geistesleben ein bloßes Erzeugnis der Natur, so entfällt alles Ziel und mit ihm auch der Zweck; dann treibt die Welt und die Menschheit sinnlos ins Seelenlose dahin.

β. Das Problem in der Naturwissenschaft.

Im Gebiet der Naturwissenschaft bildet den Hauptpunkt des Streites die Frage, ob die dem Leben charakteristischen Erscheinungen auf die allgemeinen physikalischen und chemischen Gesetze zurückführbar sind, oder ob in ihnen eine neue Art des Geschehens anzu-

[1] Daß aus dem Zweck „reale Kategorien" hervorgehen, hat Trendelenburg in einem hervorragenden Kapitel der „Logischen Untersuchungen" gezeigt; s. Kap. XI.

erkennen ist. Diese Frage ist vor allem eine Frage tatsächlicher Art und gehört als solche in die Fachwissenschaft, aber es wirken in die Behandlung auch manche allgemeinere Erwägungen ein, die wir nicht übergehen können. So viel ist unbestreitbar, daß das Problem und das Geheimnis des Lebens wieder mehr in den Vordergrund gerückt ist, und daß es uns mehr Fragen stellt als unmittelbar vorangehenden Zeiten. Mehr und mehr scheint es ausgeschlossen, das Leben als eine bloße Eigenschaft des Stoffes zu fassen, mehr und mehr wird ihm eine Selbständigkeit zuerkannt. So, um einige hervorragende außerdeutsche Namen zu nennen, von Bergson, namentlich in seiner évolution créatrice[1] (1907), so von Sir Oliver Lodge.[2] Bei solcher Auffassung wird es zur Aufgabe, ein wesentliches und unterscheidendes Kennzeichen des Lebens herauszuheben; ein solches findet Boutroux in der Fähigkeit „ein System zu schaffen, in dem gewisse Teile gewissen anderen Teilen untergeordnet sind"; so würde es ein „agens" und „Organe" geben, die zusammen eine „Hierarchie" bilden, für die in der anorganischen Welt keine Analogie besteht.[3] Bergson erblickt einen ent-

[1] Für Bergsons Fassung des Lebens sind folgende Stellen bezeichnend: L'évolut. créatrice pag. 105: La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute; ferner 197: La vie c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière.

[2] Lodge sagt „Leben und Materie" (deutsche Übers. 1908, S. 104) zusammenfassend: „Die Anschauung vom Leben, die ich im vorigen auszudrücken versucht habe, ist die, daß es weder Materie noch Energie sei, noch auch nur eine Funktion von beiden, sondern daß es in eine ganz andere wissenschaftliche Kategorie zu setzen sei, daß es in einer Weise, die wir zurzeit noch nicht durchschauen, imstande sei, mit der materiellen Welt in Wechselwirkung zu treten, aber daß es auch, abgesehen von dieser, seine ursprüngliche Realität habe, wennschon diese sich der sinnlichen Erfassung entzieht. Es ist abhängig von der Materie nach seiner Erscheinung in der Natur und in uns hier und jetzt und nach seinen gesamten irdischen Wirkungen; an und für sich aber ist es davon unabhängig, und sein Wesen ist kontinuierlich und dauernd, während seine Wechselwirkung zur Materie diskontinuierlich und zeitlich ist." Ferner siehe S. 38: „Ich gebrauche das Wort ‚Leben' in ganz allgemeinem Sinne. Denn wenn ich es nur in dem engen Sinne, nach dem es nur die Stoffwechselvorgänge bedeuten würde, genommen hätte, so wäre es natürlich absurd, ihm Existenz gesondert von der Materie zuzuschreiben. Für diesen engeren Sinn könnte man sich vielleicht passend der Bezeichnung ‚Vitalität' statt ‚Leben' bedienen." S. auch D'Arcy Wentworth Thompson: Magnalia Naturae or the greater problems of biology, 1911.

[3] S. O. Boelitz, Die Lehre vom Zufall bei E. Boutroux 1907, S. 91.

scheidenden Beweis für das Wirken des Lebens als einer psychischen Kraft in der Tatsache, daß die Natur gleiche Ziele auf abweichenden Wegen zu verfolgen scheint.[1]

Bei der Behandlung dieser Fragen gehen die einzelnen Kulturvölker verschiedene Wege, namentlich bemerkenswert ist hier die Rolle, „die das Prinzip der Diskontinuität in dem jüngsten französischen Denken spielt".[2] Es läßt sich dieselbe mit ihren Motiven nicht besser schildern, als das von Höffding (Moderne Philosophen S. 82 ff.) geschehen ist. Er sagt dort: „In der französischen philosophischen Literatur tritt die Diskontinuitätsphilosophie auf besonders interessante und energische Weise hervor. Es lassen sich drei verschiedene, für die Diskontinuitätsphilosophie maßgebende Motive unterscheiden. Die Erfahrung bietet Qualitätsverschiedenheiten dar, deren Reduktion weder der Spekulation noch der Entwicklungslehre gelungen war. Comtes Positivismus hatte ausdrücklich die Kluft anerkannt, welche die verschiedenen Naturgebiete voneinander trennt. Für Comte bezeichnete jede neue Wissenschaft eine besondere, irreduktible Gruppe von Erscheinungen. — Hierzu kommt, daß selbst in jeder einzelnen Gruppe von Erscheinungen der Kausalsatz nur unvollkommene Bestätigung zu finden vermag. Man zieht deshalb Hume wieder hervor

---

[1] S. L'évolution créatrice 1907, pag. 59: „Le pur mecanisme serait donc réfutable et la finalité, au sens spécial où nous l'entendons, démontrable par un certain côte, si l'on pouvait établir que la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes d'évolution divergentes. La force de la preuve serait d'ailleurs proportionelle au degré d'écartement des lignes d'évolution choisies, et au degré de complexité des structures similaires qu'on trouverait sur elles." Wie sich übrigens auch vom Standpunkt eines feineren, dabei tiefere Probleme bereitwillig anerkennenden Mechanismus dem Leben ein eigentümlicher Charakter zugestehen läßt, zeigt namentlich W. Roux. Er betrachtet als eine universelle elementare Eigenschaft der Lebewesen „die zur Dauerfähigkeit im Wechsel der Verhältnisse nötige Selbstregulation in der Ausübung aller Einzelfunktionen", er sieht darin „diejenige von allen Leistungen, welche die Lebewesen am meisten von allen anderen Naturkörpern unterscheidet, indem sie die direkte Anpassung an die wechselnden äußeren Verhältnisse bewirkt. Aus der unübersehbar langen, trotz des Wechsels der äußeren Umstände zahllose Generationen gleicher Art herstellenden Dauer der einzelligen Lebewesen ist mit Sicherheit zu schließen, daß auch die niedersten Lebewesen außer der Vererbung diese Selbstregulationsfähigkeit haben" (s. Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen XXIV. Bd., 4. Heft [1907], S. 685).

[2] S. Harald Höffding, Moderne Philosophen (1905) S. 67.

und stellt seinen Empirismus gegen die Versuche auf, die Kant und der Evolutionismus machten, denselben zu überwinden. — Endlich verweist man auf das Bewußtsein der Initiative, des Vermögens, durch sein Denken und Handeln etwas Neues in die Welt zu setzen, und man betont mit Stärke die moralische Bedeutung dieses Vermögens."[1]

Eine solche Denkweise kann nicht die charakteristischen Erscheinungen des Lebens auf unterlebendige Kräfte zurückführen, vielmehr wird an solchem Versuche des Mechanismus eine scharfe Kritik geübt. Am Mechanismus scheint verfehlt, daß er die Welt wie ein gegebenes und geschlossenes System behandelt, nicht als etwas im Fluß Befindliches, daß er daher alle Bewegung von innen her, sowie alle Möglichkeit eines wesentlichen Fortschrittes leugnet,[2] daß er den Verbindungen der Elemente nichts anderes zuschreiben will, als was jedem einzelnen zukommt,[3] daß seine Erklärungen den Elementen eben das beizulegen pflegen, was ihr Zusammensein aufweist,[4] daß er nicht genügend beachtet, wie die genauere Erkenntnis des Lebensprozesses immer mehr die vermeintliche Isolierung der Elemente aufhebt.[5]

[1] Die hervorragendsten Vertreter dieser Diskontinuitätsphilosophie sind Renouvier († 1903) und E. Boutroux, dessen Werk de l'idee de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaine (1895) 1907 in einer deutschen Übersetzung von Benrubi erschien.

[2] S. Bergson, L'évolution créatrice pag. 40: L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que tout est donné.

[3] Sir Oliver Lodge, Leben und Materie (Übers.) S. 57: „Man begegnet häufig dem Satze, daß, was immer an Eigenschaften dem Ganzen zukomme, auch in den Teilen zu finden sei. Dieser Satz ist falsch. Ein Aggregat von Atomen kann Eigenschaften besitzen, die den einzelnen nicht zukommen, auch nicht im geringsten Grade."

[4] S. Lodge a. a. O. S. 47: „Man konstatiert hier einfach das zu Erwägende und schiebt es dann den Atomen zu, in der Hoffnung, daß damit dem Fragen ein Ende gemacht sein wird." Bergson hat diesen Gedanken namentlich gegenüber der Entwicklungslehre Spencers verfochten, diese scheint ihm (s. L'évol. créatr. VI) darin zu bestehen: à découper la réalité actuelle, déjà évoluée, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer.

[5] S. Bergson, L'évolution créatrice pag. 205: plus la physique avance, plus elle efface d'ailleurs l'individualité des corps et même des particules en lesquelles l'imagination scientifique commençait par les décomposer; corps et corpuscules tendent à se fondre dans une interaction universelle.

Mit solcher Wendung zum Leben und seiner vordringenden Bewegung tritt auch die Zweckbetrachtung in ein anderes Licht. Die völlige Verwerfung der Zwecke in der Natur wurzelte in der lange herrschenden Neigung, das Leben nicht als ein Urphänomen zu fassen, sondern es vom Leblosen abzuleiten, in schroffem Gegensatz zur älteren Denkweise, die den ganzen Befund der Natur vom Lebendigen aus erklärt. In einer gewissen Rückkehr zu dieser, wenn auch in großer Verfeinerung der Betrachtung, treten nun die Tatsachen wieder mehr in den Vordergrund, die eine Richtung der Bewegung auf ein erst zu erreichendes Ziel, eine „Zielstrebigkeit" (K. E. von Baer), sowie ein Zusammenstreben einzelner Elemente zu einem Ganzen zu zeigen scheinen. Die Schwierigkeit, das irgend vorstellbar zu machen, ohne die menschliche Art des Erwägens und Überlegens in die Natur hineinzutragen, hat schon Aristoteles stark empfunden,[1] uns Neueren muß sie noch größer scheinen. Aber alle Schwierigkeit dürfte nicht dazu führen, Tatsachenkomplexe zurückzustellen und geringzuachten, weil sie sich nicht dem Rahmen des Mechanismus fügen. Denn die Theorien haben sich den Tatsachen, nicht diese jenen anzupassen.

Das Hauptbedenken, das gegen den Vitalismus und die Teleologie auch in der neueren Form erhoben wird, ist, daß das von ihnen behauptete Gestaltungsprinzip „einfach alles, und zwar auf dieselbe Weise" erklärt, ohne daß wir von den für die verschiedenartigen zweckmäßigen Gestaltungen notwendig verschiedenen determinierenden Faktoren und deren Wirkungsweisen etwas erfahren können.[2] In weiterer Ausführung dessen sagt Roux, der „stets verbleibende letzte Probleme" keineswegs leugnet: „Es ist überaus leicht, zweckmäßig Erscheinendes von einem wirklich zwecktätigen Agens abzuleiten. Diese letzte Annahme bleibt uns immer noch, wenn die andere wirklich als nicht zureichend erwiesen ist, was jetzt erst kurz nach dem Beginn exakter kausaler Forschung zwar vielfach so scheinen mag,

---

[1] S. z. B. Phys. 199 a, 17: εἰ οὖν τὰ κατὰ τὴν τέχνην ἕνεκά του, δῆλον ὅτι καὶ τὰ κατὰ τὴν φύσιν. ὁμοίως γὰρ ἔχει πρὸς ἄλληλα ἐν τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς κατὰ φύσιν τὰ ὕστερα πρὸς τὰ πρότερα. μάλιστα δὲ φανερὸν ἐπὶ τῶν ζώων τῶν ἄλλων, ἃ οὔτε τέχνῃ οὔτε ζητήσαντα οὔτε βουλευσάμενα ποιεῖ. ὅθεν διαποροῦσί τινες πότερον νῷ ἢ τινι ἄλλῳ ἐργάζονται οἱ τ'ἀράχναι καὶ οἱ μύρμηκες καὶ τὰ τοιαῦτα.

[2] S. W. Roux im Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen, XXVI. Bd., 4. Heft (1907), S. 687.

aber doch nicht bewiesen werden kann. Sehr schwer ist es dagegen, solches „scheinbar Zweckmäßige" von nicht zwecktätigen Agentien abzuleiten. Erstere Lösung aber läßt alle in den verschiedenen Fällen verschiedenartigen Determinationen unbekannt, verlegt sie in ein in seinen Wirkungsweisen nicht aufhellbares Prinzip. Wir aber möchten auch diese „Bestimmungsfaktoren" und ihre Wirkungsweisen erforschen. Gemeinsam ist uns beiden die Erforschung der physikalisch-chemischen Ausführungsfaktoren des Determinierten, denn daß das durch seelisches Wirken „Determinierte" durch physische Faktoren ausgeführt wird, geben ja auch unsere Gegner zu" (S. 688). So ist die Sache mitten im Fluß, aber Bewegung und Zusammenstoß lassen einen Fortgang des Wissens mit Sicherheit hoffen.

γ. Das Problem auf gesellschaftlichem Gebiet.

Daß zum Verständnis des gesellschaftlichen Zusammenseins der Mechanismus nicht ausreicht, ist ohne Mühe zu zeigen, schwierig aber ist, ähnlich wie bei der Natur, ihm eine positive Behauptung entgegenzusetzen. Von den bloßen Einzelelementen her läßt sich irgendwelches Interesse für das Ganze, irgendwelche innere Gegenwart des Ganzen, irgendwelche Hoheit und Selbständigkeit des Ganzen, wie z. B. des Staates, irgendwelcher geistige Charakter des Ganzen in keiner Weise begreiflich machen.[1] Die mechanische Theorie müßte die Gemeinschaft in ein seelenloses Räderwerk verwandeln, in dem jeder nur seine eigenen Ziele verfolgt; auch eine gemeinsame Gedankenwelt wäre dabei nicht erreichbar. Auch die Rechtsidee, worauf die Anhänger der mechanischen Theorie sich gern berufen, ist von hier aus nicht zu erklären, sie könnte hier nur als ein mystisches Gebilde erscheinen. Denn der Rechtsgedanke entwickelt sich nie vom natürlichen Einzelwesen, sondern nur vom vernunftbegabten Wesen her, ein solches aber will in einer Welt geistiger Art begründet sein. Das Recht kann vom bloßen Individuum her zu entstehen nur scheinen, wenn dabei unvermerkt dem natürlichen Einzelwesen das vernünftige Geisteswesen untergeschoben wird. So geschah es namentlich in der englischen Aufklärung, wie denn die politischen und wirtschaftlichen Systeme

[1] Vortrefflich hat dies Gierke ausgeführt: „Das Wesen der Verbände", Rektoratsrede. Berlin 1902. S. ferner Erich Kaufmann: Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts, 1908.

eines Locke und eines A. Smith einen durchgängigen Widerspruch in sich tragen: sie arbeiten mit Größen der Natur und behandeln sie wie Größen der Vernunft. Diese Vermengung erkennen, das heißt zugleich die Unzulänglichkeit der hier gebotenen Leistung durchschauen.

Aber mit dem Nein ist nicht schon über das Ja entschieden, die mechanische Lehre abweisen heißt nicht die organische anerkennen. Der Begriff des Organischen ist uns aus einer älteren, andersartigen Kultur überkommen, er trägt die Färbung der antiken Gesellschaftslehre und Weltanschauung. Die Vorkämpfer der organischen Lehre möchten ihn davon befreien; sie können sich darauf berufen, daß unsere Arbeit oft mit Begriffen arbeitet, die der Lauf der Geschichte über die Enge der anfänglichen Fassung weit hinausgeführt hat. Aber bei solchen Fragen liegt alles an der besonderen Art des Falles. Es will uns nun scheinen, daß jenes Anfängliche dem Begriffe zu fest anhafte, um nicht leicht den Gedanken auf die Stufe älterer Denkart zurückzuziehen. Die Verwendung des Begriffs Organismus für das gesellschaftliche Gebiet ist zunächst ein bloßes Bild; mögen gewisse Übereinstimmungen zwischen einem organischen Lebewesen und einer gesellschaftlichen Ordnung bestehen: daß sie das Wesentliche und das charakteristisch Geistige treffen, ist damit nicht ausgemacht. Zunächst bildet der zur Ausführung herangezogene Bau der Lebewesen selbst ein schweres Problem und ist, wie wir sahen, eben heute wieder ein Gegenstand härtesten Streites; von seinen philosophischen Definitionen, wie sie Aristoteles und, fügen wir hinzu, auch Kant und seine Nachfolger gaben, hat Lotze mit Recht gesagt, daß sie mehr das Rätselhafte des Eindruckes wiedergeben als eine Erklärung enthalten. Beim Begriff des Organischen bringt uns nicht, wie es wohl scheinen kann, die Natur die Sache sicher und fest entgegen, sondern es wird von uns eine eigentümliche Vorstellungsweise in die Natur hineingetragen und wird, dort ins Anschauliche und Körperliche gewandt, dem Geist wieder zugeführt. Enthält solcher Umweg nicht die Gefahr eines Einströmens naturhafter Größen in das Geistesleben, oder doch der Einsetzung eines bloßen Bildes für eine Erklärung?

Das zähe Fortleben der griechisch-mittelalterlichen Denkart in diesem Begriff droht, den notwendigen Gedanken an eine innerlich überholte Stufe zu binden. Die organische Theorie der älteren Zeit betrachtet den Einzelnen ganz und gar als ein Glied des Ganzen, sie läßt, bei präziser Fassung, ihn völlig in das Verhältnis zum Ganzen

aufgehen, sie kennt keinerlei Selbständigkeit, keinerlei Recht des Einzelnen gegen das Ganze. Das war von vornherein nur möglich durch eine Vermengung von Staat und menschlicher Gemeinschaft überhaupt; was immer das Zusammenleben für den Menschen bedeutet, das ward für den Staat in Anspruch genommen; so konnten Ethik und Politik, individuelles und gesellschaftliches Lebensziel wie große und kleine Buchstaben nach Platos Ausdruck als völlig gleichartig gelten.

In Wahrheit ist jene organische Lehre nicht einmal der zutreffende Ausdruck des Staatslebens auf der Höhe der griechischen Kultur, sondern sie ist ein Gebilde der Denker, ein Unternehmen, der beginnenden Auflösung in lauter einzelne Lebenskreise zu widerstehen, sie ist der Versuch einer Restauration, erfolglos wie alle solche Versuche. Ja die Philosophen selbst haben am meisten dazu beigetragen, ihre Forderung unlösbar zu machen, indem ihre Eröffnung eines neuen Lebensideals der wissenschaftlichen Forschung den Menschen über den bloßgesellschaftlichen Lebenskreis hinaushob. Derselbe Aristoteles, der den Staat für früher (d. h. begrifflich früher) erklärt als den Menschen, findet nur in dem theoretischen Leben mit seiner Richtung auf das große All echte Glückseligkeit. Damit formuliert er nur das durchgehende Streben der griechischen Philosophie, das Individuum von der gesellschaftlichen Umgebung innerlich zu befreien. Die Hauptstätte der organischen Lehre ist in Wahrheit das Mittelalter. Hier ward in der Kirche das gesellschaftliche Ganze dem Individuum unbedingt überlegen, hier erhob es den Anspruch, dem Menschen alle Geistigkeit zuzuführen, hier bemaß sich alle Bedeutung des Einzelnen nach seiner Stellung im Ganzen, hier ward die Kirche zum Gewissen der Menschheit. Auch die wirtschaftliche Gestaltung des Mittelalters bildet ein Ordnungssystem, das dem Einzelnen seine Stellung aus sicherer Überlegenheit zuweist. Ja die gesamte Gedankenwelt hat eine hierarchische Gestalt, indem gewisse Zentralwahrheiten der Religion und der Metaphysik den einzelnen Gebieten ihre Richtlinien vorschreiben, die sie nur weiterzuführen, nicht zu prüfen oder zu ändern haben. Für diesen Stand mag Vorstellung und Ausdruck „organisch“ als angemessen erscheinen.

Der Neuzeit ist aber nichts wesentlicher, als das Leben von solcher Bindung an einen sichtbaren Mittelpunkt zu befreien und über die ganze Fläche des Daseins auszudehnen: geistig wie gesellschaftlich

sind die Individuen selbständig geworden, auch die einzelnen Lebensgebiete wollen ihre Aufgaben selbständig behandeln, sie wollen, jedes an seiner Stelle, auch um das Ganze kämpfen. Dem an die mittelalterliche Denkweise Gewöhnten muß das als ein kecker Abfall, als eine ungebührliche Auflösung aller Zusammenhänge erscheinen, wie es denn selbst freier und universaler denkenden Katholiken schwer zu werden pflegt, die eigentümliche Art und ein eigentümliches Recht des Protestantismus anzuerkennen. In Wahrheit bedeutet jene Abwendung vom Mittelalter nicht die Preisgebung aller, sondern nur die sichtbarer Zusammenhänge; die Größe der Neuzeit liegt in der Entfaltung und Verfechtung der Überzeugung, daß das Geistesleben als Ganzes an jeder Stelle gegenwärtig sei und sich zu voller Entfaltung bringen lasse; so braucht der Mensch Zusammenhänge nicht erst von draußen her zu empfangen, sondern sie umfangen ihn von innen her; mit ihrer vollen Aneignung aber erhält er eben durch die innere Bindung eine sichere Überlegenheit gegen alle sichtbare und menschliche Ordnung. Da solche Bindung nicht von außen erzwingbar ist, sondern eine eigne Entscheidung und Zuwendung fordert, so ist sie keine Feindin, sondern eine Zwillingsschwester der Freiheit. Auch verleiht erst solche Wendung dem Leben den Charakter der reinen Innerlichkeit, während es unvermeidlich ein Moment des Äußeren und Äußerlichen behält, solange der Einzelne an erster Stelle einer sichtbaren Ordnung angehört. Persönlichkeiten wie Luther und Kant stellen uns deutlich genug vor Augen, wie sehr diese Umwälzung, dieser Fortgang von einem sichtbaren zu einem unsichtbaren Ganzen, diese Möglichkeit und diese Forderung, an jeder Stelle ursprüngliches und unendliches Leben zu erwecken, den Anblick der menschlichen Wirklichkeit umgestaltet.

Solche Umwälzung aber enthält einen Bruch mit der organischen Lehre; diese muß jetzt als zu eng und beengend empfunden werden. Der Mensch erschöpft sich nicht in das Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung und noch weniger in das zur politischen Gemeinschaft; auch hat das Ganze, das uns umfängt, einen geistigen Charakter nicht als einen festen, aller Gefährdung entzogenen Besitz, aus dem die Individuen mühelos schöpfen, sondern was immer sich im geschichtlich-gesellschaftlichen Leben an gemeinsamen Vorstellungen, Einrichtungen usw. gebildet hat, das verliert seinen geistigen Charakter sofort, wenn es nicht durch die Arbeit der Individuen, namentlich durch die großer Persönlichkeiten, immerfort mit neuem Leben erfüllt

wird; wie überhaupt, so erhält sich auch im gesellschaftlichen Ganzen die Geistigkeit nicht durch ihr bloßes Dasein, sondern nur durch eine fortwährende Erneuerung, durch ein unablässiges Schaffen. Das scheint uns die Hauptgefahr der organischen Lehre, daß sie als ein für allemal vorhanden betrachtet, was immer neu aus freier Tat hervorgehen muß; sie will im Gegensatz zum Naturalismus dem Zusammenleben einen ethischen Charakter geben, aber sie gerät dabei in Gefahr, das Ethische selbst als ein Ruhendes und damit naturhaft zu fassen. Es ist das dieselbe Gefahr, der die Romantik oft erlegen ist: der Rückschlag gegen die freischwebende Reflexion führt unter die Macht von Naturbegriffen. Warum sollen wir also die notwendige Wahrheit einer so problematischen Form verketten, warum nicht für die Eigentümlichkeit geistiger Zusammenhänge Formen suchen, die der modernen Stufe des Lebens entsprechen?

Das Ergebnis unserer Untersuchung ist, daß weder der Begriff des Mechanischen noch der des Organischen das eigentümliche Wesen der menschlichen Gemeinschaft richtig ausdrückt: die mechanische Lehre gibt dem Ganzen, die organische dem Einzelnen keine selbständige Bedeutung, im Grunde sind beide Naturbegriffe, welche die innere Spannung des Menschenlebens und die Notwendigkeit einer Entscheidung nicht genügend anerkennen. Unsere Fassung des Geisteslebens und seines Verhältnisses zum Menschen vermag jenes Dilemma zu überwinden, indem sie eine Tatsache anerkennt und ins Prinzipielle hebt, die zu allen Zeiten für echtes Gemeinschaftsleben unentbehrlich war, die Tatsache nämlich, daß das Ganze und sein Befinden dem Einzelnen unmittelbar, nicht durch seine privaten Zwecke hindurch, wertvoll zu werden und sein Handeln in Bewegung zu setzen vermag. Für uns ist der Mensch weder ein seelisches Atom, noch ein bloßes Glied eines Organismus, sondern er ist ein Mikrokosmos, der unmittelbar am Leben des Ganzen teilzunehmen und darin sein echtes Selbst gegenüber dem kleinen Ich zu finden vermag. Dann ist die Gemeinschaft nicht etwas Fremdes, dem sich zu widmen das eigne Leben mindern heißt, sondern dann wird die Hingebung zu einer Selbstbejahung und Kräftigung, dann liegt das Problem des Verhältnisses von Einzelnem und Ganzem innerhalb des Menschen selbst, es entsteht nicht erst gegenüber seiner Umgebung. Damit ergibt

sich auch ein zwiefaches Verhältnis des Menschen zur Gemeinschaft. Sofern er die Geisteswelt in sich belebt und von ihr aus ein ursprüngliches Leben führt, steht er über jener; als natürliches Einzelwesen ist er ihr unterworfen. Diese Fassung, die etwa eine autokosmische heißen könnte, enthält bestimmte Forderungen auch für die Gestaltung der Gemeinschaft; das hat uns weiter unten bei der Erörterung der gesellschaftlichen Probleme zu beschäftigen.

3. Gesetz.

a) Zur Geschichte.

Der Begriff des Gesetzes steht heute im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit; wir streiten über seine Ausdehnung und wir streiten über seinen Inhalt; nichts Geringeres scheint hier in Frage zu sein als die Eigentümlichkeit der einzelnen Wissenschaften, ja der Gesamtcharakter der wissenschaftlichen Arbeit. So erscheint hier eine schier unermeßliche Fülle von Erörterungen; unsere Betrachtung kann an die Probleme, die dabei in Frage kommen, mehr nur erinnern als sie zu fördern hoffen.

Der Begriff des Gesetzes ist vom Bereich des Menschen zur Natur gewandert, hat hier eine neue Gestalt gewonnen und kehrt mit ihr zum Menschen zurück, um auch sein Leben und Handeln klarer zu beleuchten. Er ist ein sinnfälliges Beispiel der Erscheinung, daß der Mensch sein eignes Bild in das All hineinsieht und es, erweitert wie umgewandelt, aus ihm zurückempfängt. Dem einen dünkt das ein bloßer Zirkel und Anthropomorphismus, der andere hofft von solcher Bewegung ein inneres Wachstum des Menschen.

Zu einem Hauptpunkt der Arbeit wurde der Begriff des Gesetzes erst in der Neuzeit, Anfänge reichen aber in das Altertum zurück. Der Ausdruck Naturgesetz geht zuerst nicht auf die Außenwelt, sondern auf die eigne Natur des Menschen, er bezeichnet das ungeschriebene Gesetz im Gegensatz zum geschriebenen.[1] Für die Natur als Außen-

[1] Über den geschichtlichen Ursprung des Terminus Naturgesetz handelt E. Zeller „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ 1883 (Abh. der K. Pr. Akad. d. W.) und mit besonderer Umsicht und Gründlichkeit R. Hirzel ἄγραφος νόμος (Abhandlungen der philosophisch-histor. Klasse der K. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 20. Bd.). Nach ihm bedeutet ἄγραφος νόμος zunächst die altüberlieferte Sitte und Gewohnheit, diese Bedeutung erhielt sich durch das ganze Altertum. Aber daneben kam (seit Thukydides) die andere der göttlichen, der ins Herz geschriebenen Gesetze auf S. 40 heißt es hier von der

welt verwenden Plato und Aristoteles den Ausdruck nur an vereinzelten Stellen und geben ihm dabei keine technische Zuspitzung,[1] andere Bezeichnungen sind ihnen geläufiger für den Begriff.[2] Öfter haben den Ausdruck Naturgesetz zuerst die Stoiker verwandt, wobei religiöse Vorstellungen zur Vermittlung dienten; „der Begriff der göttlichen Gesetze war es, welcher zuerst zu dem der Naturgesetze hinüberleitete“ (Zeller). Den Stoikern konnte das der Gottheit entstammende Gesetz zugleich als die eigne Ordnung der Dinge gelten, weil ihnen die Gottheit nicht sowohl eine jenseitige Macht als die der Welt innewohnende Vernunft bedeutete. Der Ausdruck überschritt dann bald die Grenzen der besonderen Schule, er fand besonderen Anklang bei den Römern, deren erster bedeutender Philosoph Lucrez ihn oft ver-

---

Revision und Reform der solonischen Gesetzgebung, welche Kleisthenes ausführte: „Wie diese Reform nur durch die Macht des Demos gelang, so diente sie auch dessen Zielen und Absichten, und es ist begreiflich, daß von da an das Volk von Athen in seinen Gesetzen das Bollwerk des jungen Staates von Athen erblickte. Von hier an datiert der Kultus, der mit dem Gesetz und seinem Namen getrieben wurde. Die Weihe gaben ihm die Taten und der siegreiche Ausgang der Perserkriege.“ S. 50: „Wahrscheinlicher ist, daß der Name (ἄγραφος νόμος) erst im Gegensatz zum γεγραμμένος λόγος aufkam, und sicher, daß er erst durch diesen Gegensatz eine schärfere Bedeutung erhielt.“ Über den Gegensatz von νόμος und φύσις s. dort S. 82 ff. S. ferner die noch genauere Untersuchung in „Themis, Dike und Verwandtes“ S. 386—411. Eine sehr gründliche Quellenuntersuchung gibt J. Clay: „Schets eener kritische geschiedenis van het begrif Naturwet.“ Leiden 1915.

[1] Die einzigen Stellen sind Plato Timaeus 83 E: καὶ ταῦτα μὲν δὴ πάντα νόσων ὄργανα γέγονεν, ὅταν αἷμα μὴ ἐκ τῶν σιτίων καὶ ποτῶν πληθύσῃ κατὰ φύσιν, ἀλλ' ἐξ ἐναντίων τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους. Arist. de caelo 268a, 10 ff. καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Πυθαγόρειοι, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται. τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος. διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης, καὶ πρὸς τὰς ἁγιστείας χρώμεθα τῶν θεῶν τῷ ἀριθμῷ τούτῳ. Wie νόμος bei den Philosophen leicht als bloße Satzung gefaßt und dem Wesen entgegengestellt wird, zeigt u. a. Aristot., Phys. 193a, 14: οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην, ἥ καὶ διαμένει πάντα πάσχουσα συνεχῶς.

[2] Namentlich gehört hierher ἀνάγκη (meist im Plural), das sowohl in der ältesten medizinischen Literatur als bei Demokrit, Xenophon (z. B. Memor. I, 1, 11), Plato (z. B. leges 967 A), Aristoteles nicht selten vorkommt. Es dürfte der griechischen Forschung der Begriff des Naturgesetzes zuerst in der Astronomie und in der Medizin aufgegangen sein.

wendet (foedera, foedus, leges naturae). Der Einbürgerung des Ausdrucks war förderlich die im späteren Altertum übliche Personifikation der Gesamtnatur, indem sie die Regelmäßigkeit ihres Geschehens als den Ausdruck eines ordnenden Willens ansehen ließ. Einen tieferen Einfluß auf die wissenschaftliche Arbeit erlangte aber der Begriff des Naturgesetzes im Altertum nicht, namentlich wohl wegen des Übergewichts einer künstlerischen und teleologischen Naturbetrachtung, welche keine Zerlegung in elementare Vorgänge vollzog und nicht Gleichmäßigkeiten an diesen zu ermitteln trieb. Die Kirchenväter nahmen den Ausdruck auf und verstärkten seine religiöse Färbung, Augustin sieht in den Naturgesetzen Gewohnheiten göttlichen Handelns, Gewohnheiten, die zugunsten besonderer Zwecke jeden Augenblick verlassen werden können. So stören Wunder und Naturgesetze einander nicht. Das Mittelalter stellt den Ausdruck sehr zurück; Naturgesetz (lex naturae) bezeichnet hier das innere Moralgesetz, nicht die Ordnung der Außenwelt.[1] Um so mehr hat die Neuzeit „Naturgesetz" in den Vordergrund gerückt, an kaum irgendwelchem anderen Begriff hat sie so sehr ihr Selbstbewußtsein gefunden und ihre Eigentümlichkeit erwiesen. Die allgemeine Richtung des Denkens und die besondere Art der Arbeit verstärken einander hier gegenseitig. Das Naturgesetz, als Ordnung des Geschehens, nicht des Sollens, als Ausdruck der einfachen Wirkformen der Elemente, gewann die volle Neigung der damaligen Menschheit, weil es die Wirklichkeit aus ihrer eignen Natur, nicht aus jenseitiger Ordnung, aufzuhellen versprach. Dazu kam das die moderne Wissenschaft auszeichnende Streben nach einer

[1] Thomas von Aquino (s. Schütz, Thomaslexikon) sagt: Lex naturae ..... nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum. In der Verwendung für die Natur war der Ausdruck so fremdartig geworden, daß der Beginn der Aufklärung ihn glaubte rechtfertigen zu müssen. So z. B. Clauberg op. omn. 103: Est qui hic nodum in scirpo quaerat, quod leges sint tantum causae morales, quae imperant, non efficiunt, quae materiae, utpote rationis experti, ferri non possunt. Causa autem hujus appellationis (Naturae legum) est in propatulo. Quemadmodum enim rebus ratione praeditis Deus leges imposuit morales, quas observando bene agunt, transgrediendo peccant, ita voluit res omnes naturales certo semper ordine, certis legibus moveri ac quiescere, quas quidem leges ipsae illae res, utpote causae necessariae, non possunt non observare. Auch hier ist der Einfluß der religiösen Denkweise auf die Bildung und Verwendung des Begriffes augenscheinlich.

neuen, einer exakten Begreifung der Natur durch eine Zerlegung der Wirklichkeit in kleinste Elemente und eine Durchleuchtung ihrer Gebilde von daher. Die völlige Umwandlung des Weltbildes, die daraus hervorging, hatte drei Hauptstufen: Analyse, Gesetz, Entwicklung; das Gesetz mit seiner Ermittelung der einfachen Wirkformen der Elemente ist das Rückgrat des Ganzen, erst mit ihm wird eine Genauheit der Erkenntnis erreicht und eine vollständige Unterwerfung der Wirklichkeit unter den Gedanken angebahnt. Wie aber die Zurückführung auf einfache Vorgänge die Natur durchsichtig zu machen schien, so gewährte sie zugleich die Möglichkeit neuer Zusammensteilungen der Elemente zugunsten menschlicher Zwecke. Das Gesetz ist der Punkt, wo das Streben nach engster Verbindung von Theorie und Praxis, das der neueren Forschung von Anfang an innewohnt, sich in wirksame Arbeit umsetzt. Denn der Endpunkt des Erkennens wird hier zum Ausgangspunkt des Handelns; aus vereinzelten und zufälligen Funden ist die Technik eine selbständige und lebenumspannende Macht nur mit Hilfe der Gesetze geworden. So laufen bei ihnen als dem Mittelpunkt der geistigen Arbeit alle Fäden zusammen; sie bilden den klarsten Ausdruck des modernen Verlangens nach immanenter und sachlicher Erklärung, nach analytisch-präziser Begreifung, nach einem aktiveren Verhältnis des Menschen zu seiner Naturumgebung.

Aber zugleich war das Gesetz in dem neuen Sinne ein schweres Problem und eine Sache unermeßlicher Arbeit. Im Streben nach Gesetzen wirken Erfahrung und Vernunft zusammen. Regelmäßigkeiten werden entdeckt, und es gewährt eine große Freude, in dem, was im ersten Eindruck wirr durcheinander läuft, durch schärfere Betrachtung geordnete Reihen zu erkennen. Aber es genügt nicht die bloße Feststellung mehr oder weniger verwickelter Daten, es gilt diese zu zerlegen und auf einfache, letzte, überall wirksame Elemente zurückzuführen, zugleich aber statt eines bloßen Nach- und Nebeneinander einen kausalen Zusammenhang zu erreichen; man strebt von empirischen zu rationalen, von beschreibenden zu erklärenden Gesetzen, die notwendig und allgemeingültig sind. Solche rationale Gesetze dulden keine Ausnahmen, so stoßen sie mit dem Wunder unversöhnlich zusammen. Sie streben nach möglichster Einfachheit und suchen alle Mannigfaltigkeit als einen Spezialfall eines durchgehenden Geschehens zu erweisen. Auch verlangen diese Gesetze einen präzisen Ausdruck, eine bestimmte Formel, da nur eine solche eine sichere Beherrschung

des Tatbestandes ergibt. Diesen präzisen Ausdruck gibt dem Naturgesetz vornehmlich die Mathematik. Die Geschichte der Naturwissenschaft kennt kaum einen größeren Fortschritt, als ihn Keplers Entdeckung mathematischer Naturgesetze bedeutet. Nun konnte Newton die Aufgabe echter Naturforschung darin setzen, unter Verzicht auf die substantiellen Formen und die verborgenen Qualitäten die Naturerscheinungen auf mathematische Gesetze zurückzuführen,[1] und Kant behaupten, „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist“ (IV, 360 Hart.). Aber diese strengere Fassung vermengt sich in der Arbeit der Wissenschaft oft mit einer laxeren. Nicht selten erheben bloß empirische Verallgemeinerungen den Anspruch, der nur den Gesetzen strengster Fassung zukommt; kaum hat jemand mehr von der Ausnahmslosigkeit, der Unveränderlichkeit der Gesetze gesprochen als derselbe Comte, dem sie nur eine Beschreibung der Erfahrung bedeuten sollten. Zugleich gibt die bloße Regelmäßigkeit sich leicht wie einen völligen Abschluß, die Aufgabe scheint gelöst, wo sie nur bezeichnet ward. Der Begriff des Gesetzes hat oft dogmatisierend gewirkt, nirgends mehr als auf dem Gebiet der Biologie, wo oft sehr verwickelte Erscheinungskomplexe sich den Anschein strenger Gesetze gaben und wie diese behandelt sein wollten.

Zu solchen Verwicklungen kommen Störungen aus einem mehr oder minder versteckten Fortwirken des älteren Gesetzesbegriffes mit seiner Beziehung auf ein überlegenes Wollen. Das geschieht, wenn Denker des 17. und 18. Jahrhunderts aus der Gesetzlichkeit der Natur eine gesetzgebende Gottheit glauben erschließen zu können. Aber es geschieht auch, wenn in umgekehrter Richtung eine pantheistische Denkart die Gesetze wie lebendige Mächte behandelt und sie als einen Gegenstand andächtiger Verehrung an die Stelle der Gottheit setzt.[2] Auch darin wirkt die ältere Art fort, daß das Gesetz oft wie eine über

[1] S. den Beginn der philosophiae naturalis principia mathematica: Missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare.

[2] So zieht sich von Giordano Bruno durch die Neuzeit bis zur Gegenwart ein wunderlicher Kultus des Naturgesetzes. Bruno sucht das Höchste in inviolabili intemerabilique naturae lege, in bene ad eandem legem instituti animi religione (de universo et immenso 653). Je skeptischer sich heute manche zur Religion verhalten, desto blinder pflegen sie das Naturgesetz zu verehren.

den einzelnen Vorgängen schwebende Macht behandelt wird, die ihnen ihre Bahn vorschreibt.[1] Endlich gehört auch das hierher, daß, je kecker die Behauptung eines Gesetzes und einer Gesetzesformel auftritt, sie desto leichter Eingang findet. Eine Tatsache pflegen wir zu prüfen, bevor wir sie anerkennen; an einem Gesetze zu zweifeln, das scheint manchem eine Sünde gegen den Geist der Wissenschaft. So überträgt sich die Autorität, die das Gesetz als ein praktisches Gebot hat, zu Unrecht auf das Gesetz des Geschehens: auch für dieses wird unbedingte Zustimmung verlangt und keinerlei Widerspruch geduldet. Wie hätte ohne solchen kritiklosen Respekt das falsche „eherne Lohngesetz" eine so große Rolle spielen können! Namentlich die Formel wirkt hier Wunder. Wie viel weniger hätte Malthus die Geister beschäftigt, wenn er seiner Lehre von der Bevölkerungszunahme nicht die bekannte mathematische Formel gegeben hätte!

Aber so mißlich das alles sein mag, an den Gesetzen selbst und ihrer Bedeutung dürfen solche menschliche Fehlgriffe nicht irre machen. Überblicken wir also rasch die intellektuelle Bewegung, die der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit hervorgerufen hat und unablässig hervorruft.

b) Der Kampf um das Gesetz in der Neuzeit.[2]

Die Naturgesetze haben ihre eigentümliche Ausprägung im Gebiet der unorganischen Natur gefunden; so war es eine Übertragung der Größen und Methoden dieses Gebietes, welche das Vordringen des Gesetzesbegriffes in andere Disziplinen begleitete. Dabei mußte aber — früher oder später — bemerklich werden, was in ihm selbst an Problemen und auch Schranken liegt. Beim Gesetze ist alle Aufmerk-

[1] Mit Recht bemerkt darüber Sigwart (Logik II, [2], 512): „Eine leere rhetorische Phrase ist es, von Naturgesetzen so zu sprechen, als ob die bloße Formel eine magische Macht über die Erscheinungen übte und ihnen etwas zumutete, was nicht aus ihrer eigenen Natur von selbst folgte. Gesetze können nie Gründe des wirklichen Geschehens sein, sondern nur die konstante Art und Weise ausdrücken, wie reale Dinge sich verhalten."

[2] S. Emile Boutroux: Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart (Vorlesungen gehalten an der Sorbonne 1892—1893, deutsch 1907). Ferner Walther Köhler: Geist und Freiheit. Allgemeine Kritik des Gesetzesbegriffes in Natur- und Geisteswissenschaft, 1914.

samkeit den Formen des Geschehens zugewandt, die Kräfte und Ursachen bleiben im Hintergrund; wird solche Zurückstellung überall möglich sein, und wird das Hervortreten dieses Problems nicht den Anblick des Ganzen verändern? Beim Gesetze wird die Wirklichkeit in lauter einzelne Vorgänge aufgelöst und alles beherrschende Ganze entfernt; sollte das für alle Gebiete passen? Beim Gesetze bildet jedes einzelne Geschehen nur einen Sonderfall eines allgemeinen, alle Individualität wird hier für die Wissenschaft ausgeschaltet; begnügt das Individuelle sich überall mit einem so bescheidenen Platz, wird es nicht aller versuchten Gleichmachung eine unvergleichliche Art entgegensetzen? Endlich erscheint beim Gesetze, namentlich wenn es nicht bloß beschreiben, sondern auch erklären will, das Geschehen als völlig determiniert und unweigerlich festgelegt; für freie Entscheidung, für eine Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten ist hier kein Platz. Werden sich dem alle Lebensgebiete fügen?

Probleme also in Hülle und Fülle, durch alle einzelnen hindurch aber das Gesamtproblem, wie weit die mechanischen Naturbegriffe die ganze Wirklichkeit sich zu unterwerfen vermögen. Der Widerstand gegen den Gesetzesbegriff kann sich dabei schroffer oder milder gestalten: entweder wird der Gesetzesbegriff für ein besonderes Gebiet gänzlich abgelehnt, oder er wird, unter Ablösung von der naturwissenschaftlichen Fassung, dessen Besonderheit angepaßt. Beides zusammen ergibt eine höchst lebensvolle Bewegung, die nicht wenig dazu geholfen hat, die Eigentümlichkeit der einzelnen Gebiete aufzuhellen.

Es beginnt aber die Ausbreitung des Gesetzesbegriffes über die Natur hinaus schon im 17. Jahrhundert, namentlich findet er schon damals Eingang in die Psychologie. Das 18. Jahrhundert setzt die Bewegung fort und führt sie tiefer in die einzelnen Gebiete ein.[1]

---

[1] Mit besonderer Energie hat Montesquieu den Gesetzesbegriff verfochten. Er sagt gleich in den Anfängen seines esprit des lois: les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses; et dans ce sens tous les êtres ont leurs lois; la divinité a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois. Und etwas weiter: il y a donc une raison primitive, et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les differents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux.

Ihren Höhepunkt aber erreicht jene erst im 19. Jahrhundert, namentlich in seiner zweiten Hälfte.

Es wirkte hier manches dahin zusammen, das Gesetz in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Arbeit zu rücken. Vor allem das Selbständigwerden der einzelnen Wissenschaften. Je weniger sie fernerhin von der Philosophie Prinzipien und Regeln entlehnen wollten, desto mehr mußten sie darauf bedacht sein, in ihrem eignen Gebiet durchgehende Begriffe und feste Zusammenhänge zu finden. In den Gesetzen aber hofften sie solche zu finden, mit ihrer Hilfe schien auch eine Vergleichung verschiedener Reihen und Gruppen des Geschehens möglich zu werden. Diese Bewegung erhielt eine besondere Spannung durch das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften. Die glänzenden Erfolge der Naturwissenschaften haben auch ihre Expansionskraft, ihr Streben nach Beherrschung des gesamten intellektuellen Reiches gesteigert, namentlich scheint die Entwicklungslehre Weltbegriffe zu liefern, denen kein Gebiet sich entziehen kann; so dringt die naturwissenschaftliche Denkweise mit ihren Begriffen tiefer und tiefer in die anderen Gebiete hinein. Aber zugleich werden diese zum Widerstande gereizt und zur Besinnung auf ihre Eigentümlichkeit getrieben, es entsteht ein lebhafter Kampf, dessen Fortgang immer mehr Unterschiede herausgearbeitet hat.[1]

---

[1] Ein anschauliches Bild von der Bewegung in der Sprachwissenschaft liefert B. Delbrück in der Abhandlung „Das Wesen der Lautgesetze“ (Annalen der Naturphilosophie I, 277 ff.). Nachdem schon Fr. Schlegel und Bopp die Sprachwissenschaft in Vergleich mit der Naturwissenschaft gestellt hatten, ohne jedoch sie zu den Naturwissenschaften zu rechnen, gab Schleicher der Sache eine schärfere Zuspitzung. Sein Bekenntnis geht dahin (Die Darwinsche Theorie und die Sprachwissenschaft, S. 7): „Die Sprachen sind Naturorganismen, die, ohne vom Wollen des Menschen bestimmbar zu sein, entstanden, nach bestimmten Gesetzen wuchsen und sich entwickelten, und wiederum altern und absterben; auch ihnen ist jene Reihe von Erscheinungen eigen, die man unter dem Namen „Leben“ zu verstehen pflegt. Die Glottik, die Wissenschaft der Sprache, ist demnach eine Naturwissenschaft, ihre Methode ist im ganzen und allgemeinen dieselbe, wie die der übrigen Naturwissenschaften.“ Demgegenüber haben, wie Delbrück näher ausführt, andere Forscher, unter ihnen namentlich Whitney, zur Geltung gebracht, daß sich bei der Entstehung und Veränderung von Sprachen nirgends dem Sprachstoff innewohnende Lebensgesetze, sondern immer nur menschliche Handlungen finden. Als ein solcher Ausfluß menschlichen Handelns und Wollens ist die Sprache kein Naturorganismus, sondern eine Institution, eine von den Institutionen, welche die menschliche Kultur

Von der Welt des Leblosen ausgegangen, hatte das Naturgesetz sich zunächst des Reichs des Lebendigen zu bemächtigen; auf wieviel Widerstand es dabei stieß, und wie der Kampf eben jetzt wieder in vollem Gange ist, das hat uns im vorigen Abschnitt beschäftigt. Die Übertragung des Naturgesetzes auf die Seele war schon durch Descartes nahegelegt und wurde durch Spinoza in großem Stile ausgeführt; alles Seelenleben verwandelt sich hier in ein Gewebe von Einzelvorgängen, die ganz nach Art des Naturmechanismus sich bewegen und sich verketten. Leibniz läßt jede Monade ihren eignen Gesetzen folgen und unterscheidet von den „physiko-mechanischen" Gesetzen der Körper die „ethiko-logischen" der Seelen (736 b, Erdm.). Psychologische Gesetze in strengerem Sinne haben namentlich die Engländer aufgebracht, so die Assoziationsgesetze; in Deutschland geht die Bewegung über Wolff zu Herbart fort, der die mathematische Formel auch in das Innere des Seelenlebens einzuführen versuchte. Demgegenüber fehlt es aber nicht an Männern, welche die eigentümliche Art des Seelenlebens mit seiner inneren Einheit, seiner Beweglichkeit und seiner Individualität hervorkehren und zugleich dem, was sich hier an Gesetzen aufstellen läßt, eine deutliche Grenze weisen.[1]

Entscheidend für die Behandlung der inneren Welt und die Stellung der Gesetze in ihr ist die Frage, ob innerhalb des Seelenlebens eine neue Stufe und selbständige Art der Wirklichkeit aufsteigt und anerkannt wird oder nicht. Bejahendenfalls ist ein wesentlicher Unterschied von allem naturgesetzlichen Geschehen zweifellos. Die Natur-

---

ausmachen. Damit muß auch das Sprachgesetz anders gefaßt werden als das Gesetz eines Naturorganismus. Delbrück kommt in seiner Untersuchung der Lautgesetze zu dem Ergebnis, daß, so sehr diese sui generis sind, kein Grund vorliegt, ihnen deswegen den Namen von Gesetzen abzusprechen. „Denn wir verstehen auch bei anderen Wissenschaften unter Gesetzen nichts weiter, als den Ausdruck für Gleichmäßigkeiten, welche zwar im Einzelfalle nicht rein hervortreten, von denen wir aber annehmen, daß sie stets rein hervortreten würden, wenn im Einzelfalle alle anderswoher kommenden störenden Einwirkungen entfernt werden könnten" (308).

[1] So bemerkt Sigwart, dessen Untersuchungen über alle diese Probleme besonders klar und eindringend sind, über die Assoziationsgesetze (Log. II², 553): „Die Assoziationsgesetze deuten nur bestimmte Richtungen an, in denen unsere Reproduktionen verlaufen können oder in vielen Fällen verlaufen, bestimmte Tendenzen der wirklichen Aneinanderreihung von Bildern oder Wörtern usw.; Gesetze, aus denen jeder wirkliche Vorstellungsverlauf als notwendig nachgewiesen werden könnte, vermögen sie nicht darzustellen."

gesetze sind die elementaren Wirkformen des Geschehens, sie sind schlichte und einfache Tatsächlichkeit. Nun muß auch, was im Geistesleben als Gesetz auftritt, in irgendwelcher Tatsächlichkeit wurzeln; haltlos in der Luft schwebende Gesetze können keine Wirkung tun.[1] Aber die Tatsache, auf welcher das menschliche Leben nach seiner geistigen Anlage ruht, ist keineswegs ein voller Besitz des Menschen, sondern sie ist für ihn, wenn auch sein innerstes Wesen, zugleich eine schwere Aufgabe und ein hohes Ideal. Damit werden die Gesetze zu Normen, die nicht wirkungslos sind, die aber Widerstand finden und sich gegen ihn durchsetzen müssen.[2] Je nach der Eigentümlichkeit des intellektuellen, des ethischen, des ästhetischen Gebietes gestaltet sich der Widerstand und überhaupt der Lebensprozeß verschieden, aber es bleibt eine gemeinsame Grundform.

Nur das vielbehandelte Problem des Verhältnisses von Naturgesetz und Sittengesetz sei hier mit einigen Worten gestreift. Dies Problem ist namentlich durch Kant in den Vordergrund gebracht. Denn seine Hinaushebung der Moral über alles seelische Getriebe mußte das Sittengesetz mit seinem Soll vom Naturgesetz mit seinem bloßen Geschehen aufs schärfste scheiden. Einem Schleiermacher schien damit das Sittliche einseitig gefaßt und eines sicheren Haltes in der menschlichen Natur beraubt; das trieb ihn, den engen Zusammenhang von Natur- und Sittengesetz zu verfechten.[3] Aber diesen berechtigten Gedanken hat Schleiermacher stark überspannt und das Eigentümliche der Moral dadurch abgeschwächt. Wer die Moral zur Natur des Menschen rechnet, der gibt dem Begriff der Natur einen neuen Sinn und hat sie deutlich von allem bloßen Dasein zu scheiden;

[1] Mit Recht bemerkt Husserl, daß „jede normative und a fortiori jede praktische Disziplin eine oder mehrere theoretische Disziplinen als Fundamente voraussetzt, in dem Sinne nämlich, daß sie einen von aller Normierung ablösbaren theoretischen Gehalt besitzen muß, der als solcher in irgendwelchen, sei es schon abgegrenzten oder noch zu konstituierenden theoretischen Wissenschaften seinen natürlichen Standort hat“ (Logische Untersuchungen I, 47). S. auch S. 164: „Der Gegensatz von Naturgesetz als empirisch begründeter Regel eines tatsächlichen Seins und Geschehens ist nicht das Normalgesetz als Vorschrift, sondern das Idealgesetz im Sinne einer rein in den Begriffen (Ideen, reinen Gattungsbegriffen) gründenden und daher nicht empirischen Gesetzlichkeit.“

[2] Von neueren Untersuchungen darüber sei namentlich erwähnt Windelbands Abhandlung „Normen und Naturgesetze“ in den „Präludien“.

[3] S. Werke zur Philos. II, 397—417.

so ist Kant hier schließlich in besserem Recht als Schleiermacher.[1] Die unmittelbare Gleichsetzung von Natur- und Sittengesetzen entspricht dem Stande der antiken Ethik; sie ist hinfällig geworden und widerspricht der weltgeschichtlichen Lage, die so schwere Verwicklungen im Innenleben des Menschen aufgedeckt hat. Auch wäre leicht zu zeigen, daß, wo immer moderne Denker im prinzipiellen Entwurf die Sittengesetze als Naturgesetze faßten, der Verlauf der Untersuchung sie immer wieder zur Anerkennung einer eigentümlichen Art gezwungen hat.[2]

Die dem 19. Jahrhundert eigentümliche geschichtlich-gesellschaftliche Denkweise mußte das Streben erzeugen, sowohl das gesellschaftliche als das geschichtliche Gebiet bestimmten Gesetzen zu unterwerfen. Das Drängen auf Genauheit vornehmlich unterscheidet die moderne Gesellschaftslehre, die Soziologie, von allen früheren Versuchen. Mit Hilfe der großen Zahl wird das Zufällige der individuellen Erscheinungen ausgeschaltet, werden Durchschnitte ermittelt und Grenzen etwaiger Abweichungen festgestellt, werden Regelmäßigkeiten innerhalb des sozialen Gebietes aufgedeckt.[3] Je mehr aber die Forschung die Überraschung überwunden hat, welche das erste Gewahren von Regelmäßigkeiten innerhalb eines bis dahin scheinbar dem Zufall preisgegebenen Gebietes bewirkte, desto kritischer ist man gegenüber dem Begriff der Gesetze geworden, desto deutlicher hat sich der Unterschied zwischen bloßen Tendenzen des gesellschaftlichen Lebens und eigentlichen Gesetzen herausgestellt.[4]

---

[1] Zeller „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ (1883) kommt hinsichtlich der Ethik zu dem Schlußergebnis: „Ihre Sätze sind nicht der Ausdruck dessen, was irgendwo als Recht oder Sitte besteht, sondern der Forderungen, die als Normen der menschlichen Willenstätigkeit aus der Idee des Menschen hervorgehen.“ S. auch Siebeck: „Über das Verhältnis von Naturgesetz und Sittengesetz“ (Philos. Monatshefte 1884, S. 321 ff.), Carl Stange, Naturgesetz und Sittengesetz in den „Geisteswissenschaften“ 1914, Heft 24.

[2] Comte liefert dafür ein deutliches Beispiel. Der große Empirist, der grundsätzlich die Gesetze nur als Beschreibungen anerkennt, meint bei der Wendung zur Gesellschaft (cours de phil. pos. IV., 466): Cette généralité empirique, qui en toute autre science pourrait déjà avoir une valeur suffisante, ne saurait pleinement convenir à la nature propre de la sociologie.

[3] In dem allen nimmt bekanntlich Quetelet eine hervorragende Stellung ein.

[4] S. über das Problem Franz Eulenburg im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Maiheft 1911, Septemberheft 1912.

Noch mehr Bewegung hat der Begriff auf dem wirtschaftlichen Gebiete engeren Sinnes hervorgerufen, nirgends hat der Streit darüber mehr Folgen für das Handeln und Leben als hier.[1] Denn das Problem des Gesetzes steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der Frage, wie sich der Staat zu den wirtschaftlichen Bewegungen zu verhalten habe, ob bloß zuschauend oder fördernd und hemmend. Bildete der wirtschaftliche Prozeß ein bloßes Gewebe sich selbst regulierender Einzelbewegungen, so erschien alles Eingreifen als eine Störung, das laissez faire, laissez aller wurde zur Summe politischer Weisheit. In Wahrheit ist ein solches Gehenlassen an sich selbst etwas anderes als ein bloßer Naturprozeß. Denn neben jenem Gehenlassen stehen andere Möglichkeiten, es ist auf dem Boden der Geschichte gegen andersartige Zustände erst durchzusetzen, es wirkt, wenn eingeführt, nicht wie selbstverständlich fort, sondern es läßt sich zurücknehmen, es muß von einem fortlaufenden Willen getragen werden. Ferner ist der Glaube an eine Selbstregulierung der wirtschaftlichen Verhältnisse durch die natürlichen Triebe und Kräfte der Individuen nicht möglich ohne einen optimistischen Glauben an die Vernunft der Menschen und Dinge; jede Erschütterung dieses Optimismus untergräbt auch den Glauben an das Allvermögen der Naturgesetze. Nun haben die wirtschaftlichen Verwicklungen des 19. Jahrhunderts jenen Optimismus aufs schwerste erschüttert, sie drängen immer stärker zur Befassung des Staates mit dem wirtschaftlichen Prozeß, sie entwinden damit das Gebiet den bloßen Naturgesetzen und verstärken die Bedeutung der

[1] Zur Geschichte des Begriffes bemerkt Neumann, dem wir besonders wertvolle Untersuchungen über diesen Gegenstand verdanken (Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, 3. Folge 1899, S. 152/3): „Geforscht hat man nach wirtschaftlichen und sozialen Gesetzen, wie an anderem Ort zu zeigen versucht ist (so zuletzt in dem Aufsatz: Wirtschaftl. Gesetze nach früherer und jetziger Auffassung. Jahrb. für Nationalökonomie und Statistik. N. F. 1898, Bd. 16), schon im Altertum und sodann, nach den allerdings auf anderen Gebieten erzielten Erfolgen Bacons und Newtons, namentlich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, seit Locke und Hobbes, von denen der erstere auch bereits den Ausdruck law hierfür gebrauchte, während gerade die Physiokraten, da sie diesen Vorgängen folgten, nicht ganz frei von der Schuld zu sprechen sind, daß sie unter dem Einfluß damals allmächtiger naturrechtlicher Vorstellungen die in Rede stehenden Gesetze des Geschehens von solchen des Sollens oder den ethischen Gesetzen nicht ausreichend zu trennen wußten.

ethischen wie der historischen Elemente.[1] Die Anerkennung dieses ethischen und historischen Moments verhindert keineswegs die Anerkennung wirtschaftlicher Gesetze. Aber sie sind dann etwas anderes als Naturgesetze, sie sind nach Neumanns Definition „der Ausdruck für eine infolge der Macht wirtschaftlicher Zusammenhänge aus gewissen Motiven sich ergebende regelmäßige Wiederkehr wirtschaftlicher Erscheinungen (Tendenzen oder Vorgänge)".[2]

Am meisten Bewegung hat in neuester Zeit das Problem der geschichtlichen Gesetze hervorgerufen, mehr und mehr ist es zum Mittelpunkt des Kampfes um die Gesamtauffassung der Geschichte geworden. Je mehr seit Beginn der Neuzeit die überkommene supranaturale Vorstellung von der Geschichte wich, desto mehr mußte es dazu drängen, innerhalb ihres eignen Bereiches durchgehende Bewegungen und feste Regelmäßigkeiten aufzuweisen. Die Aufklärung prägte solchem Verlangen ihren eigentümlichen Stempel auf. Ihre Geschichtsforschung „zertrümmerte das bisherige Geschichtsbild, wie es an den danielischen Monarchien, an der Apokalypse oder an Augustin orientiert war, sie deckte eine bisher ungekannte oder unbeachtete Welt auf, eröffnete unberechenbare Zeiträume der Geschichte, verwies den Sündenfall von der Spitze der Geschichte weg und konstruierte einen ganz anderen Urzustand als Ausgangspunkt. — Indem aber diese von Wunder und Vorsehung absehende Erklärung ein unendlich verworrenes Spiel menschlicher Kräfte aufdeckte, empfand man zugleich doppelt das Bedürfnis nach einem einfachen, normalen Gehalt der Geschichte, den man in den Ideen des Naturrechts, der

---

[1] Auch das sei erwähnt, daß nicht bloß auf individualistischer, sondern auch auf sozialistischer Seite oft der Begriff des Gesetzes auf Kosten der freien Tat überspannt wird. Nur erhielt die Sache hier die Gestalt, daß eine Gesamtbewegung des weltgeschichtlichen Lebens, jenseit alles Wollens und Tuns der Individuen, mit unabwendbarer Dialektik große Wendungen und Umwälzungen hervortreibt. So hat es namentlich Karl Marx in engem Anschluß an die Hegelsche Geschichtsphilosophie ausgeführt. Aber auch hier entsteht der Widerspruch, daß eben das, was aus gesetzlicher Notwendigkeit hervorgehen soll, zu seinem vollen Siege der Anerkennung durch den Menschen, der Aufnahme in die eigne Überzeugung bedarf. Nicht zu ruhiger Kontemplation, sondern zu energischer Aktion wird eben hier der Mensch aufgerufen. So gehen hier tatsächlich entgegengesetzte Tendenzen durcheinander.

[2] S. „Naturgesetz und Wirtschaftsgesetz" (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 1892, Heft 3).

natürlichen Moral und Religion fand."[1] War die Philosophie zunächst geneigt, die Geschichte der Vernunft entgegenzusetzen, so suchte sie bald in ihr eine gewisse Vernunft und zugleich eine Gesetzlichkeit der Bewegung aufzudecken.[2] Leibniz namentlich verficht die Idee einer durchgehenden Kontinuität der geschichtlichen Bewegung, Vico den Gedanken einer regelmäßigen Folge bestimmter Stufen in der Entwicklung der Völker und Epochen, immer stärker wird das Verlangen nach einer Verkettung der Ereignisse zum Zusammenhang eines Ganzen. Das 19. Jahrhundert führt die Sache erheblich weiter, indem es sowohl scharfe Typen der Gesamtauffassung der Geschichte ausprägt, als in der unermeßlichen Ausdehnung der Forschung empirische Regelmäßigkeiten aufdeckt. Jenes geschieht in den zugleich entgegengesetzten und nahe verwandten Systemen Hegels und Comtes. Dort eine allumspannende Logik, hier eine langsame Anhäufung der einzelnen Elemente, dort eine Bewegung durch schroffe Gegensätze, hier ein ruhiges Aufsteigen, das aber deutlich drei Hauptstufen (trois états) erkennen läßt, hier wie dort ein Ausschluß aller Willkür, ein sicheres Fortschreiten, eine völlige Bestimmtheit aller Mannigfaltigkeit durch den jeweiligen Stand der Gesamtbewegung. Wurde so der Geschichte von der Philosophie eine Gesetzlichkeit zugeführt, die leicht ihren überströmenden Reichtum in einen zu engen Rahmen preßte und alle Irrationalität wegzudeuten beflissen war, so hat von der anderen Seite her die Durchdringung des Stoffes mittels der Forschung in reichem Maße empirische Regelmäßigkeiten aufgedeckt. Dabei wirkten tief in die Forschung hinein die großen Gegensätze des modernen Lebens. Den gesetzlichen, ja speziell naturgesetzlichen Charakter der Geschichte verstärkte die wachsende Einsicht in die Abhängigkeit des menschlichen Befindens und Tuns von äußeren Bedingungen, es verstärkte ihn weiter die Erkenntnis der Abhängigkeit der Individuen vom Ganzen, vom sozialen „Milieu"; es widersprach ihm die der Aufklärung entgegengehaltene Individualität und Positivität der Gesichte,[3] es widersprach ihm nicht minder die Betonung der großen

[1] S. Tröltsch, Real-Encyklopädie für Theologie und Kirche. 3. Aufl. unter „Aufklärung" S. 231.

[2] S. über diese Fragen meine Behandlung der Philosophie der Geschichte in der „Kultur der Gegenwart".

[3] So vertritt z. B. Steffensen (Gesammelte Aufsätze, S. 278) die Überzeugung, „daß in der Geschichte das durch und durch Individuelle, das in ihr

Persönlichkeiten, wie sie in Carlyle einen besonders prägnanten Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht bloß die verschiedene Schätzung von Natur und Geist in unserer Wirklichkeit, es ist nicht minder die Frage nach dem Inhalt des Geisteslebens, es ist im besondern das Problem der Rationalität oder Irrationalität unseres Daseins, welche die Frage nach der Gesetzlichkeit der Geschichte verschieden beantworten lassen.

Diese Gegensätze erscheinen auch in der Behandlung des methodologischen Problems, welches heute die Forscher lebhaft bewegt und vielfach entzweit. Mit besonderer Energie und einleuchtender Klarheit hat neuerdings Windelband den Unterschied von naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Behandlung zum Ausdruck gebracht.[1] Dort wird das Allgemeine in der Form des Naturgesetzes, hier das Einzelne in der geschichtlich bestimmten Gestalt gesucht, dort die immer sich gleichbleibende Form, hier der einmalige, in sich bestimmte Inhalt des wirklichen Geschehens betrachtet. „Das wissenschaftliche Denken ist — wenn man neue Kunstausdrücke bilden darf — in dem einen Falle nomothetisch, in dem andern idiographisch“ (S. 26); „den festen Rahmen unseres Weltbildes gibt jene allgemeine Gesetzmäßigkeit der Dinge ab, welche, über allen Wechsel erhaben, die ewig gleiche Wesenheit des Wirklichen zum Ausdruck bringt; und innerhalb dieses Rahmens entfaltet sich der lebendige Zusammenhang aller für das Menschentum wertvollen Einzelgestaltungen ihrer Gattungserinnerung“[2] (S. 38). Diese Überzeugung ist von Rickert in geistvoller

in seinen höchsten Formen, in willenskräftigen Persönlichkeiten und Gesellschaften, zu oberst in der Menschheit selbst, in großen Taten und Leiden eines wahren Werdeprozesses offenbar wird, den unvergleichlichen Reiz hervorbringt, den das geschichtliche Wissen für den menschlichen Geist hat“; sowie daß „nicht die Bestätigung von der Geltung allgemeiner empirischer Naturgesetze, sondern vielmehr das so ganz unverkennbare Zusammenstoßen der höchsten irdischen Natur, des inneren Menschen, mit idealen Gesetzen, besser mit idealen Mächten, welche die Unbedingtheit Gottes widerspiegeln“, es ist, „was uns in dem dramatischen, tragischen Gang des geschichtlichen Lebens die Seele erschüttert.“

[1] S. „Geschichte und Naturwissenschaft“, Rektoratsrede 1894.

[2] Es hatte auch schon Paul in seinen Prinzipien der Sprachgeschichte „Geschichtswissenschaften“ und „Gesetzeswissenschaften“ unterschieden; er sagt dort (S. 1): „Wie jedem Zweige der Geschichtswissenschaft, so muß auch der Sprachgeschichte eine Wissenschaft zur Seite stehen, welche sich mit den allgemeinen Lebensbedingungen des geschichtlich sich entwickelnden Objektes beschäftigt, welche die in allem Wechsel gleichbleibenden Faktoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit untersucht;“ ferner (S. 6): „Man befindet sich in einer

Weise selbständig weitergeführt;[1] sie hat überhaupt viel literarische Bewegung hervorgerufen. Gegenüber solcher Richtung auf das Individuelle verficht Lamprecht die Überzeugung, daß das Individuelle nur der künstlerischen Erfassung zugänglich sei, und daß das wissenschaftliche Denken wie überall, so auch in der Geschichte nur auf das Typische gehen könne; von hier aus entwickelt er die Lehre von sozialpsychischen Entwicklungsstufen, die in bestimmter Ordnung verlaufen.[2]

Eine nähere Erörterung an dieser Stelle ist nicht wohl möglich; auf das Hauptproblem kommt der Artikel Geschichte zurück. Hier sei nur zweierlei bemerkt. Zunächst, daß auch eine volle Würdigung der Tatsächlichkeit und Einmaligkeit der Geschichte nicht verhindert, gewisse Regelmäßigkeiten in ihr anzuerkennen. Die Art z. B., wie sich der Ablauf der Entwicklung eines ganzen Volkes durch Steigen und Sinken in verschiedenen Kulturepochen vollzieht, kann als Erzeugnis der bleibenden Art des Menschen sehr wohl eine Verwandtschaft haben. Insofern ist gegen Gesetze der Geschichte nichts einzuwenden. Aber sie würden nur die Form des Geschehens betreffen, der Inhalt würde der Individualität der einzelnen Epochen verbleiben und sich damit aller Ableitung entziehen. — Wieviel Selbständigkeit ferner die Einzelvorgänge in der Geschichte haben, und wieweit die ganze Geschichte als ein Einzelvorgang zu fassen ist, das wird sich verschieden gestalten je nach der prinzipiellen Fassung des Geisteslebens und seines Verhältnisses zur menschlichen Lage. Diese Fassung entscheidet auch darüber, ob Persönlichkeiten oder Massenwirkungen den Kern der geschichtlichen Bewegung bilden. Das alles aber weist über das methodologische Problem hinaus und soll uns später beschäftigen.

Selbsttäuschung, wenn man meint, das einfachste historische Faktum ohne eine Zutat von Spekulation konstatieren zu können. Man spekuliert eben nur unbewußt, und es ist einem glücklichen Instinkte zu verdanken, wenn das Richtige getroffen wird."

[1] S. „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" I und II.

[2] Über den Streit um Gesetze der Geschichte orientiert vortrefflich Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. 3. u. 4. Aufl. S. 91 ff.

c. Ursprung und Zweck der physikalischen Gesetze. [1]

Von Arnold Eucken.

α. Das Gesetz als Ausdrucksmittel physikalischer Vorgänge.

Der ursprüngliche und innerste Trieb des Physikers war von jeher und ist großenteils auch heute noch auf ein Erkennen der Natur, auf ein Erfassen der Ursachen der Naturvorgänge gerichtet. Man sah den Stein zur Erde fallen und fragte nach dem Warum. Jahrtausende vergingen, doch die Frage blieb ohne befriedigende Antwort. Aber erst die Neuzeit ermannte sich, hieraus die Konsequenz zu ziehen, die Frage als unfruchtbar zu bezeichnen und sich von ihr zu befreien. Sie wirft jetzt ein neues, bescheidener anmutendes Problem auf; sie fragt nicht mehr „Warum", sondern „Wie fällt der Stein?" (Galilei).

Der Physiker beginnt nunmehr Versuche anzustellen, er mißt Fallzeiten, Strecken und Geschwindigkeiten aus und erhält als erstes Ergebnis eine Reihe von zahlenmäßigen Angaben. Er sichtet und ordnet diese Zahlen und macht zunächst die überaus wichtige Feststellung, daß er, soweit seine Meßgenauigkeit reicht, bei sämtlichen unter genau gleichen Bedingungen angestellten Versuchen, auch genau dieselben Zahlen erhält, ja, er vermag im vorliegenden Falle sogar festzustellen, daß die Zahlen unverändert bleiben, wenn er Versuchskörper von verschiedenem Gewicht, verschiedener Dichte, Temperatur usw. wählt (wenigstens, wenn er sämtliche Versuche im luftleeren Raum anstellt). Er findet schließlich, daß die durchfallene Strecke nur von der Fallzeit abhängt, und zwar stellt er fest, daß die Strecke sich bei doppelter Fallzeit stets vervierfacht, bei dreifacher

[1] Die Bedeutung, welche das physikalische Gesetz in der Gegenwart besitzt, machte es wünschenswert, ihm einen besonderen Abschnitt zu widmen; ich bin meinem Sohn aufrichtig dankbar dafür, daß er diesen Wunsch erfüllt hat.

Fallzeit verneunfacht usw. Er gewinnt auf diese Weise die Überzeugung, daß bei seinen Fallversuchen ein ganz bestimmter algebraischer Zusammenhang zwischen durchfallener Strecke und Fallzeit bestand und kleidet daher seinen Befund in die mathematische Formel:

$$\text{Durchfallene Strecke} = \text{Konst.} \times \text{Fallzeit}^2.$$

Falls seine Versuche genügend zahlreich und umfassend waren, wird er sich für berechtigt halten, diese Formel für den Vorgang des freien Falls als charakteristisch und als allgemeingültig anzusehen und gelangt auf diese Weise zu einem „Gesetz". Streng genommen bedeutet diese Verallgemeinerung allerdings stets ein Hinausgehen über die unmittelbare, durch die jeweiligen Versuche übermittelte Erfahrung, denn ein Gesetz soll innerhalb gewisser Grenzen (vgl. w. u.) für sämtliche denkbaren Fälle Gültigkeit besitzen, zur Beobachtung gelangt indessen stets nur eine beschränkte oder wenigstens eine endliche Anzahl von Fällen. Vom rein logischen Standpunkt aus lassen sich zweifellos gegen die prinzipielle Berechtigung einer solchen Verallgemeinerung Einwände erheben. Vom physikalischen Standpunkt aus betrachtet man diese Verallgemeinerung als ein Problem der Wahrscheinlichkeit: Stimmen nämlich z. B. 100 Beobachtungen mit dem Gesetz überein, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß der 101. und sämtliche weiteren Beobachtungen ein Gleiches tun werden, so außerordentlich groß, daß man sie als (physikalische) Gewißheit zu bezeichnen pflegt. Die Berechtigung zu einer derartigen Schlußweise beruht auf breitester Erfahrung, sie hängt aufs engste mit dem Satz zusammen: natura non facit saltus.

Die moderne Physik erblickt somit ihre Aufgabe darin, Gesetze aufzusuchen, die bestimmte, zahlenmäßige Zusammenhänge zwischen irgendwelchen beobachteten Größen zum Ausdruck bringen, und die zunächst weiter nichts bedeuten, als eine möglichst knappe zweckmäßige Beschreibung zahlreicher wichtiger, der menschlichen Wahrnehmung zugänglicher Naturerscheinungen.

Das ursprüngliche Problem der Naturerkenntnis tritt hierbei vorläufig fast ganz in den Hintergrund. Indessen wird der Physiker im allgemeinen nicht dabei stehenbleiben, jeden einzelnen Naturvorgang durch ein besonderes Gesetz wiederzugeben, sondern er wird bestrebt sein, allgemeine Gesetze zu finden, die für eine größere Anzahl von Erscheinungen gleichzeitig Gültigkeit besitzen. Denn allein schon aus

Zweckmäßigkeitsgründen ist ein Gesetz offenbar um so wertvoller, je umfassender es ist. Aber die Zweckmäßigkeit ist nicht die einzige treibende Ursache, weshalb der Physiker nach möglichst allgemeinen Gesetzen strebt. Je allgemeiner ein Gesetz ist, um so eher glaubt nämlich sein ursprünglicher Trieb nach einer Erkenntnis der Natur eine Befriedigung zu finden. Und wenn es einmal gelänge, die Gesamtheit der physikalischen Erscheinungen durch ein einziges allumfassendes Gesetz wiederzugeben, so würde man geneigt sein, eben in diesem Gesetz die Quintessenz, die eigentliche Ursache des physikalischen Naturgeschehens zu erblicken.

In Wahrheit bleibt indessen die Frage, ob selbst durch ein derartiges allbeherrschendes Naturgesetz eine wirkliche Erkenntnis erreicht wird, ungelöst. Denn wie jedes spezielle Naturgesetz, so darf man streng genommen auch das allbeherrschende Gesetz nur als eine, wenn auch überaus konzentrierte Beschreibung des unserer Erfahrung zugänglichen physikalischen Naturgeschehens betrachten. Die Frage, auf die sich das Problem nunmehr zuspitzt, lautet: Existiert eine reale Außenwelt, deren getreues Abbild dieses Gesetz und die übrigen, speziellen Gesetze darstellen oder sind sämtliche Gesetze nur Gebilde des menschlichen Geistes? Die Physik vermag diese Frage nicht mehr zu beantworten; ihre Aufgabe wird erfüllt sein, wenn sie einmal bis zu jenem allbeherrschenden Gesetz vorgedrungen sein wird. Hier beginnt die Arbeit anderer, philosophischer Disziplinen.[1]

[1] Eine überaus klare überzeugende Darlegung dieses Problems gibt M. Planck in seiner Rektoratsrede Berlin 1913: „Setzen wir einmal den Fall voraus, es sei ein physikalisches Weltbild gefunden worden, das allen zu machenden Ansprüchen genügt, das also alle empirisch gefundenen Naturgesetze vollkommen genau darzustellen vermag. Dann wird die Behauptung, daß jenes Bild der ‚wirklichen' Natur auch nur einigermaßen ähnlich sei, auf keinerlei Weise bewiesen werden können. Aber dieser Satz hat auch eine Kehrseite, die gemeiniglich viel zu wenig betont wird: Genau ebenso wird die noch weit kühnere Behauptung, daß das vorausgesetzte Weltbild die wirkliche Natur in allen Punkten ohne Ausnahme absolut getreu wiedergibt, auf keinerlei Weise zu widerlegen sein. Denn um einen solchen Widerlegungsbeweis auch nur anzutreten, müßte man von der wirklichen Natur irgend etwas mit Sicherheit aussagen können, was doch anerkanntermaßen gänzlich ausgeschlossen ist. — Man sieht: hier klafft ein ungeheures Vakuum, in welches keine Wissenschaft je einzudringen vermag; und die Ausfüllung dieses Vakuums ist Sache nicht der reinen, sondern praktischen Vernunft, ist Sache einer gesunden Weltanschauung."

In den folgenden Ausführungen soll das physikalische Gesetz ausschließlich als eine Wiedergabe der unserer Erfahrung zugänglichen Naturerscheinungen aufgefaßt werden. Die Frage nach einem metaphysischen Erkenntnisgehalt der physikalischen Gesetze soll damit zwar keineswegs prinzipiell verneint werden. Doch hat sich eine Verquickung physikalischer und metaphysischer Betrachtungen, die bei einigen modernen Problemen, z. B. dem Relativitätsprinzip, naheliegt, bisher letzten Endes als wenig fruchtbringend erwiesen.

β. Das Gesetz als Verknüpfung variabler Größen.

Ein Gesetz macht eine exakte zahlenmäßige Aussage, welches „Ergebnis" bei einem Versuch zu erzielen ist, wenn man ihn unter bestimmten „Bedingungen" anstellt. Z. B. sagt das verallgemeinerte Fallgesetz aus, wie weit ein Geschoß fliegt, wenn es unter gewissen Bedingungen, d. h. unter einer gewissen Erhöhung und mit einer bestimmten Anfangsgeschwindigkeit abgefeuert wird. — Bei näherem Zusehen zeigt sich indessen, daß man die Begriffe „Ergebnis" und „Bedingungen" nicht scharf voneinander trennen, ja, daß man sie sogar vertauschen kann. Schließt man z. B. eine abgewogene Gasmenge bei einer bestimmten Temperatur in ein Gefäß von 1 Liter Inhalt ein, so stellt sich ein ganz bestimmter Druck, etwa eine Atmosphäre, her, ebenso kann man indessen auch umgekehrt dem Gase von vornherein eine Atmosphäre Druck erteilen, — dann stellt sich automatisch das Volumen von 1 Liter her, wenn man die Temperatur unverändert läßt. Charakteristisch für ein physikalisches Gesetz ist allein die gegenseitige Abhängigkeit gewisser physikalischer Größen, d. h. wenn eine dieser Größen geändert wird, so werden andere hierdurch in Mitleidenschaft gezogen.

Nach dem mathematischen Sprachgebrauch bezeichnet man diese Größen, deren Abhängigkeit durch eine mathematische Formel oder ein physikalisches Gesetz ausgedrückt wird, als „Veränderliche" oder „Variable". Außer den Variablen treten in den physikalischen Gesetzen indessen auch konstante Zahlengrößen auf, und zwar unterscheidet man individuelle Konstante und universelle Konstante, je nachdem die betreffende Zahlengröße nur für einen bestimmten Körper oder für sämtliche Körper oder Vorgänge gilt, für die das Gesetz Anwendung findet.

Während die Variablen der Mathematik nur die Bedeutung entweder von reinen Zahlen (Algebra) oder von Raumgrößen (Geometrie) besitzen, tritt in der Mechanik zu den Raumgrößen der Geometrie die Zeit hinzu.[1] Streng genommen bedarf es außer den drei Bestimmungsgrößen des dreidimensionalen Raumes und der Zeit weiter keiner Variablen, um die gesamte Mechanik aufzubauen, wenn sich die Mechanik darauf beschränkt, die zeitlichen Ortsveränderungen, d. h. die Bewegungen der Körper zu beschreiben (Kinematik). Bei einer Reihe wichtiger mechanischer Erscheinungen tritt noch eine individuelle Konstante hinzu, nämlich die „Masse" des Körpers.

Trotzdem ist es keineswegs immer zweckmäßig, sich auf die Variablen Länge, Zeit und die Konstante „Masse" zu beschränken. Ein großer Teil der „Naturgesetze" würde sich sonst sehr wenig übersichtlich darstellen lassen.

Aus den Variablen Länge und Zeit gehen zunächst die „abgeleiteten" Variablen „Geschwindigkeit" und „Beschleunigung" hervor: Geschwindigkeit als Zunahme einer Länge in der Zeiteinheit und Beschleunigung wiederum als Zunahme der Geschwindigkeit in der Zeiteinheit.

Eine besonders wichtige Rolle spielt in der Mechanik von jeher der Begriff der K r a f t, aus dem sich im Laufe der Zeit eines der wichtigsten Kapitel der Mechanik, die Dynamik entwickelt hat. Offenbar besteht von vornherein der Wunsch, den ursprünglich rein anthropomorphen Begriff „Kraft" in Gesetze fassen zu können.[2] Hierzu ist indessen eine exakte physikalische Definition erforderlich. Um zu einer solchen zu gelangen, knüpft man an den anthropomorphen Kraftbegriff an und stützt sich auf folgende, zunächst nur unbestimmt empfundene Erfahrungstatsachen: Um einem Körper eine Beschleunigung zu er-

[1] In Durchführung dieses Gedankens haben H. Hertz und in etwas anderer Weise H. Minkowski gezeigt, daß sich die Mechanik in der Tat als eine vierdimensionale Geometrie verstehen läßt.

[2] Der im gewöhnlichen Leben gebräuchliche Kraftbegriff wird allerdings durch die nachfolgende physikalische Definition nicht wesentlich verändert. In anderen Fällen treten indessen oft Unterschiede auf, d. h. der physikalische Begriff stellt gegenüber dem menschlichen Begriff eine Erweiterung oder Einengung dar. Z. B. definiert der Physiker die „Arbeit" als Kraft × Weg. Hiernach stellt nur das Heben eines Gewichts um eine gewisse Strecke eine Arbeit dar, während im gewöhnlichen Leben auch das bloße Halten eines Gewichts, soweit es eine Muskelanspannung verursacht, als eine Arbeit gilt.

teilen, bedarf es einer „Kraft“ und zwar findet man eine um so größere Beschleunigung, je größer die Kraft ist, ferner stellt man fest, daß man eine um so größere Kraft aufbieten muß, je größer die in Bewegung zu setzende Masse des Körpers ist. Um den Kraftbegriff nun exakt festzulegen, setzt man ganz allgemein (als Definition):

$$\text{Kraft} = \text{Masse} \times \text{Beschleunigung}.$$ [1]

Diese Festsetzung ist zwar, wie jede sonstige neue Definition, prinzipiell keineswegs ganz willkürfrei, sie ist aber aus folgenden Gründen überaus zweckmäßig und kaum durch eine andere ersetzbar:

Betrachten wir zwei Körper, zwischen denen eine Zeitlang eine abstoßende Kraft wirkt (also etwa ein geladenes Geschütz, welches im Begriff ist, ein Geschoß abzufeuern), dann lehrt die Erfahrung, daß der gemeinsame Schwerpunkt der beiden Massen in seinem Bewegungszustand unverändert bleibt, d. h. die beiden Körper entfernen sich nach Aufhören der Kraft mit Geschwindigkeiten vom gemeinsamen Schwerpunkt, die ihren Maßen umgekehrt proportional sind. Faßt man diesen fundamentalen Erfahrungssatz, das Prinzip von der Erhaltung des Schwerpunktes, mit obiger Definition der Kraft zusammen, so gelangt man ohne weiteres zu dem einfachen Ergebnis, daß die abstoßende Kraft, die auf die einzelnen Körper gewirkt hat, gleich und entgegengesetzt war, d. h. man gelangt zu dem Prinzip von der Gleichheit der „aktio und reaktio“. Eine andere Definition der Kraft als die obige hätte uns dieses überaus einfache und fruchtbare Prinzip nicht geliefert.

Wie sehr der so erhaltene Begriff der Kraft die Naturgesetze vereinfacht und vereinheitlicht, zeigt das bekannte Beispiel der Planetenbewegung um die Sonne: Die drei (rein kinematischen) Keplerschen Gesetze, welche die Bewegung der Planeten ohne Zuhilfenahme des Begriffes der Kraft beschreiben, werden vollkommen ersetzt durch das einzige (dynamische) Attraktionsgesetz Newtons. Ähnlich verhält es sich bei zahlreichen anderen physikalischen Begriffen. Ein einfaches

---

[1] In der Mechanik wird das Wort „Kraft“ merkwürdigerweise erst neuerdings ausschließlich entsprechend dieser Definition verwandt; bis vor kurzem besaß es indessen noch eine relativ vielseitige Bedeutung. Z. B. bezeichnete Helmholtz das Prinzip von der Energiekonstanz als das Gesetz von der Erhaltung der Kraft; in noch früheren Zeiten unterschied man Raumkräfte, Flächenkräfte usw., die alle besonders definiert waren. Der Ausdruck: „Lebendige Kraft“ statt kinetische Energie ist sogar noch heute stellenweise im Gebrauch.

Naturgesetz kommt im allgemeinen nur dadurch zustande, daß die in ihm enthaltenen Größen zweckmäßig definiert sind oder umgekehrt, es ist zweckmäßig eine Reihe physikalischer Begriffe derart festzulegen, daß sie sich den fundamentalen Gesetzen möglichst gut anpassen. Ein weiteres Beispiel gibt der physikalische Begriff der Energie.[1] Ohne eine exakte Definition des Begriffes könnte das Prinzip von der Erhaltung der Energie nicht ausgesprochen werden, oder umgekehrt: die Physik hat den Begriff der Energie deshalb herausarbeiten und festlegen müssen, um das Prinzip von der Erhaltung der Energie aussprechen zu können.

Von besonderer Bedeutung ist es nun, die Variablen der Gesetze in denjenigen Gebieten der Physik festzulegen, die mit der Mechanik nicht unmittelbar zusammenhängen. Z. B. tritt in der Wärmelehre der zunächst vollkommen anthropomorphe Begriff der Temperatur auf. Auch hier erfolgt die exakte physikalische Definition auf ähnlichem Wege, wie etwa die der Kraft. Man wirft die Frage auf: Wie läßt sich die Temperatur einfach und frei von subjektiven Empfindungen messen? Die Antwort lautet: Indem man die Ausdehnung eines Gases bei konstantem Druck oder, was auf dasselbe hinausläuft, indem man die Druckzunahme bei konstantem Volumen feststellt, oder, wenn man beides zusammenfaßt, indem man die Veränderung des Produktes Druck $\times$ Volumen verfolgt. Die Definition der (absoluten) Temperatur ergibt sich nun von selbst: Es ist (bis auf einen konstanten Faktor): Absolute Temperatur $=$ Druck $\times$ Volumen. Auch hier ist die Definition der neuen Variablen, der Temperatur, so gewählt, daß für die Wärmeausdehnung sämtlicher (idealer) Gase ein möglichst einfaches Gesetz resultiert.[2]

Ähnlich liegen die Verhältnisse in der Elektrizitätslehre, wo es zunächst gilt, den Begriff der Elektrizitätsmenge festzulegen. Man bedient sich hierzu des Coulombschen Gesetzes, das eine Aussage macht über die Größe der elektrischen Anziehungs- oder Abstoßungs-

[1] Die physikalische Bezeichnung „Energie" rührt von William Thomson (Lord Kelvin) her.

[2] Hätte man die physikalische Definition der Temperatur im Anschluß an ein anderes Gesetz gesucht, so wäre man zu einem völlig anderen Ergebnis gelangt; wären z. B. die Strahlungsgesetze eher bekannt gewesen als die Gasgesetze, und hätte man diese als Grundlage gewählt, so würde die so erhaltene Temperatur der vierten Wurzel aus unserer Temperatur proportional sein.

kraft, die zwei Elektrizitätsmengen aufeinander ausüben. Die Brücke zwischen Mechanik und Elektrizitätslehre wird also durch den Kraftbegriff geschlagen.

So ergibt sich denn, daß die Variablen gerade der wichtigsten und allgemeinsten Gesetze sich selten auf die Fundamentalgrößen: Länge, Zeit, Masse beschränken, sondern daß sie in der Regel definitionsgemäß neu eingeführte Größen enthalten. Diesen Definitionen neuer Variablen sind aber fast stets enge Grenzen gezogen, denn sie müssen so beschaffen sein, daß sie sich wichtigen Gesetzen möglichst gut anpassen, d. h. daß die Gesetze eine möglichst einfache Gestalt annehmen. So ist denn auch bei den meisten Definitionen physikalischer Begriffe eine nahe Verwandtschaft zu fundamentalen Gesetzen ohne weiteres erkennbar.

γ. Charakteristische Merkmale eines physikalischen Gesetzes.

αα. Exaktheit.

Von einem physikalischen Zusammenhang, den man als Gesetz bezeichnet, verlangt man innerhalb gewisser Grenzen Exaktheit, Einfachheit und Allgemeinheit.

Als mathematische Formel betrachtet ist jedes Gesetz von vollkommener Exaktheit; es entsteht indessen sofort die Frage, ob und wie weit diese Exaktheit mit physikalischen Beobachtungen vereinbar ist. Sämtliche, auch die genauesten Beobachtungen sind mit Fehlern behaftet, die uns die Prüfung, ob ein Naturgesetz exakt stimmt, zum mindesten erschweren. Dennoch gelingt es in der Regel, die Beobachtungsfehler weitgehend auszuschalten. Stellt man nämlich die Beobachtungen nach einer Anzahl verschiedener Methoden an und führt nach jeder Methode eine große Zahl von Messungen aus, so lehrt die Erfahrung, daß die Beobachtungsfehler sich großenteils ausgleichen, wenn man alle Beobachtungen zu einem Mittelwert zusammenfaßt; und es ist zu erwarten, daß die Fehler sich vollständig ausmerzen ließen, wenn man nach einer unendlich großen Anzahl von Methoden eine unendlich große Zahl von Messungen ausführen könnte. Dieses Ziel läßt sich selbstverständlich in praxi niemals erreichen, doch kann man ihm häufig so nahe kommen, daß ein Urteil über die Exaktheit eines Gesetzes von Fall zu Fall wohl möglich ist. Wenn man insbesondere findet, daß ein Gesetz sich um so genauer bestätigt, je mehr

man die Beobachtungsmethoden verfeinert, und je mehr die Zahl der Einzelmessungen wächst, so wird man den Schluß als berechtigt, wenn auch vom logischen Standpunkt aus nicht als völlig streng anerkennen, daß eine unendlich große Zahl von Beobachtungen nach außerordentlich vollkommenen Methoden eine völlig exakte Bestätigung des Gesetzes ergeben würde.

Nach Ausmerzung der Beobachtungsfehler wird sich nun in vielen Fällen zeigen, daß ein Gesetz nicht völlig exakt ist, wie man es vielleicht ursprünglich vermutet hatte, und zwar wird es entweder für alle untersuchten Fälle die gleichen, oder es wird in verschiedenen Fällen verschiedene Abweichungen ergeben.

Der Befund, daß das Gesetz nicht genau zutrifft, scheint der obigen Festsetzung zu widersprechen, und doch gibt es in Wirklichkeit nur sehr wenige Gesetze, die unter allen Verhältnissen jeder Prüfung standhalten. Wir würden nur wenig physikalische Zusammenhänge als „Gesetz" bezeichnen dürfen, wenn wir dasselbe Maß der Exaktheit verlangten, wie bei einer mathematischen Formel.

Die Mehrzahl der physikalischen Gesetze gelten zwar für ein gewisses Bereich ihrer Variablen exakt, nicht aber wie eine mathematische Formel für sämtliche Werte, die man den Variablen beilegen kann. Wichtige Gesetze tragen häufig den Charakter von Grenzgesetzen, d. h. sie gelten mit völliger Exaktheit nur für unendlich große oder unendlich kleine Werte ihrer Variablen. Z. B. ist das Boyle-Mariottesche Gesetz, nach dem das Produkt aus Druck und Volumen einer abgeschlossenen Gasmasse bei einer bestimmten Temperatur konstant ist, — ein derartiges Grenzgesetz: Es gilt nur in Annäherung für endliche Volumina und Drucke und wird erst völlig exakt für ein unendlich großes Volumen und einem unendlich kleinen Druck. Allerdings hat ein derartiges Gesetz im allgemeinen nur dann einen praktischen Wert, wenn es auch bei endlichen Werten der Variablen wenigstens mit einiger Annäherung richtig bleibt.

Andere Gesetze gelten nur innerhalb eines mittleren Gebietes ihrer Variablen. Ein Beispiel hierfür bietet die Abhängigkeit des Luftwiderstandes von der Geschwindigkeit des bewegten Körpers: Bei mittleren Geschwindigkeiten ist der Widerstand dem Quadrat der Geschwindigkeit proportional, doch versagt dieses Gesetz sowohl bei sehr kleinen als auch bei großen Geschwindigkeiten.

Wie erwähnt, sind die Fälle, in denen ein Gesetz für sämtliche —

unendlich große, endliche und unendlich kleine Werte seiner Variablen und unter allen denkbaren Bedingungen gilt, außerordentlich selten. Selbst das Newtonsche Attraktionsgesetz, das lange als völlig allgemeingültig angesehen wurde, ist auf Grund des verallgemeinerten Einsteinschen Relativitätsprinzips und im Einklang mit einigen astronomischen Beobachtungen nicht frei von Beschränkungen: Es gilt nur, solange man es auf Körper anwendet, die eine geringe gegenseitige Geschwindigkeit besitzen; sobald diese Geschwindigkeit sehr groß wird, wird es unexakt. Da somit die Mehrzahl der Gesetze an gewisse Gültigkeitsgrenzen gebunden ist, ist eine alleinige Wiedergabe des Gesetzes unvollständig ohne Angabe seiner Gültigkeitsgrenzen. Dieser Punkt wird nicht immer genügend beachtet und hat daher häufig den Anlaß zu Mißverständnissen und Irrtümern gegeben.

Für manchen mag die Festsetzung, daß die Mehrzahl der physikalischen Gesetze nur ein gewisses Gültigkeitsbereich besitzen, etwas Unbefriedigendes haben, obgleich diese Beschränkung dem Ausgangspunkt der heutigen Physik — daß die Gesetze eine Beschreibung der Naturerscheinungen darstellen — keineswegs zuwiderläuft. Es ließe sich die Auffassung vertreten, daß die in gewissen Gebieten hervortretenden Abweichungen, wenn auch nicht durch Versuchsfehler bedingt seien, so doch durch sekundäre Störungen, die den Versuchskörpern anhaften oder von denen die Versuchsanordnung prinzipiell schwer zu befreien ist. Man könnte nun daran denken, diese Störungen irgendwie zu beseitigen — da dies aber auf experimentellem Wege nicht mehr angängig ist, bleibt nichts übrig, als es auf gedanklichem Wege auszuführen. Bei einem Gase z. B. entstehen die Abweichungen von dem Boyle-Mariotteschen Gesetz höchstwahrscheinlich durch die Raumerfüllung und die gegenseitige Anziehung der kleinsten Teile des Gases, der Molekeln. Um die Abweichungen (bei einem endlichen Druck und einer endlichen Dichte) zu beseitigen, müßte man also über ein Gas verfügen, dessen Molekeln mathematische Punkte darstellen, die sich gegenseitig nicht anziehen. Ein derartiges Gas ist indessen eine mathematische Fiktion, die für den Physiker wenig Wert besitzt. Es ist daher der bereits angedeutete Ausweg vorzuziehen, nämlich zu prüfen, in welchen Gebieten diese sekundären Störungen unmerklich klein werden, und die exakte Gültigkeit des Gesetzes auf dieses Bereich zu beschränken.

Ein physikalischer Zusammenhang, der in sämtlichen Gebieten

nicht völlig exakt oder sogar nur mit einer gewissen Annäherung gilt, wird als eine „Regel" bezeichnet.[1] Häufig entwickelt sich ein „Gesetz" allmählich aus einer „Regel". Falls eine Erscheinung zunächst noch nicht durch ein Gesetz, sondern nur durch eine Regel wiedergegeben werden kann, so liegt die Ursache hierzu häufig darin, daß es noch nicht gelungen ist, die Erscheinung in einfache Fundamentalerscheinungen zu zerlegen, sondern daß sie noch komplexer Natur ist. (Vgl. den folgenden Abschnitt.)

66. Einfachheit.

Subjektiver als der Begriff der Exaktheit ist das weitere Kriterium für ein Gesetz: Die Einfachheit. Um ein „einfaches" Gesetz erhalten zu können, wird man zunächst von dem durch das Gesetz zu beschreibenden Vorgang eine gewisse Einfachheit verlangen. In der Tat bezieht sich der größere Teil der Gesetze auf derartige „einfache" Vorgänge. Im allgemeinen bietet die Natur dem Menschen komplizierte, aus zahlreichen Einzelvorgängen zusammengesetzte Erscheinungen dar. Ein Versuch, derartige Erscheinungen in exakte mathematische Formeln zu kleiden, bietet wenig Aussicht auf Erfolg — in der Tat ist es auch bisher nicht gelungen, Erscheinungen, die sich aus zahlreichen Einzelvorgängen zusammensetzen — wie z. B. die meteorologischen Vorgänge — einigermaßen gesetzmäßig zu erfassen. Aber selbst wenn ein derartiger Versuch hin und wieder gelänge, würde man das Ergebnis durch eine sehr lange und komplizierte Formel darstellen müssen und könnte es nicht als ein Gesetz bezeichnen.

Es kommt daher in erster Linie darauf an, die komplizierten natürlichen Erscheinungen in einfachere zu zerlegen. Der Physiker beschreitet hierbei einen ähnlichen Weg wie der Chemiker, der die außerordentlich große Anzahl chemischer Verbindungen auf eine beschränkte Anzahl chemischer Elemente zurückführt. Die Frage, ob diese Elemente diejenige Stufe darstellen, bei der er dauernd haltmachen muß, kann er vorläufig offen lassen. Erreicht hat er durch sein Vordringen bis zu den Elementen auf alle Fälle eine bedeutende Vereinfachung und Vereinheitlichung seiner chemischen Gesetze und

[1] Die Unterscheidung zwischen „Gesetz" und „Regel" ist in der Physik gegenwärtig noch nicht streng durchgeführt; einige in Wahrheit recht exakte Gesetze werden irrtümlich als Regeln bezeichnet (z. B. die Gibbssche Phasenregel) und umgekehrt.

Methoden. Ebenso verhält es sich in der Physik. Der Physiker zerlegt die natürlich sich darbietenden komplizierten Erscheinungen ebenso wie der Chemiker die chemischen Substanzen und gelangt auf diese Weise in der Regel ganz von selbst zu „einfachen" Phänomenen. Diese Zerlegung ist in der Physik häufig recht mühevoll, gelingt sie indessen, so ist mit ihr fast stets ein Fortschritt der Wissenschaft verknüpft, die Auffindung eines oder mehrerer Gesetze ergibt sich dann oft von selbst.

Indessen gibt es eine eigentümliche Klasse von Gesetzen, bei denen die Voraussetzung, daß der zu beschreibende Vorgang „einfach" sei, keineswegs erfüllt ist und die trotzdem selbst allen Anforderungen der Einfachheit genügen. Im Grunde handelt es sich allerdings nur um ein einziges Gesetz — das Gaußsche Fehlerverteilungsgesetz —, auf das sich letzten Endes alle anderen hierher gehörigen Gesetze zurückführen lassen. Dieses Gesetz macht eine Aussage über die Verteilung von Beobachtungen, die mit unregelmäßigen, zufälligen Fehlern behaftet sind. Das Gesetz läßt sich aus mathematisch-wahrscheinlichkeitstheoretischen Betrachtungen ableiten, und zwar ist es das einzige physikalisch anwendbare Gesetz, das (wenigstens in seiner allgemeinen Gestalt) ohne physikalische (empirische) Voraussetzungen rein mathematisch beweisbar ist. Übrigens ist es auch durch die physikalische Erfahrung im vollsten Umfange bestätigt, so daß man von dieser Eigentümlichkeit absehen und es neben die übrigen empirischen Gesetze einreihen kann. Dem Gesetz liegen folgende Tatsachen zugrunde, die der Einfachheit wegen auf ein konkretes Beispiel spezialisiert werden mögen: Ein Schütze schießt auf eine Scheibe. Niemals wird er mit mathematischer Präzision ihren Mittelpunkt treffen. Seine Schüsse verteilen sich anfangs anscheinend unregelmäßig über die Scheibe. Aber bei einer hinreichend großen Zahl von Schüssen wird man deutlich erkennen, daß in der Mitte der Scheibe eine Häufung eintritt, daß mittlere Abweichungen bereits seltener vorkommen und daß Fehlschüsse, die völlig abseits liegen, nur vereinzelt auftreten. Ein Maß für de Abweichung ist die Nummer des Ringes der Scheibe; in diesem Falle würde das zu suchende Gesetz die Anzahl (Häufigkeit) der Schüsse in den einzelnen Ringen angeben. Zunächst, solange man nur 100 oder 1000 Schüsse hat, wird man kein ganz regelmäßiges Ergebnis erhalten, aber je mehr man die Zahl der Schüsse erhöht, desto mehr gleichen sich die Unregelmäßigkeiten aus und schließlich —

streng genommen allerdings erst bei einer unendlich großen Anzahl von Schüssen erhält man eine völlig glatte Kurve — das Gaußsche Fehlerverteilungsgesetz. Wiederholt man den gleichen Versuch mit einem anderen Gewehr, anderen Geschossen, einem anderen Schützen usw., so gelangt man stets zu einem Gesetz von der genau gleichen Gestalt wie vorher, wenn auch der durchschnittliche Fehler entsprechend der Leistungsfähigkeit des Schützen und des Gewehrs verschieden ist. Allerdings würde diese Gleichheit stets erst bei einer sehr großen Zahl von Schüssen deutlich werden; solange es sich nur um eine beschränkte Anzahl von Schüssen handelt, werden von Fall zu Fall veränderliche, unregelmäßige Abweichungen auftreten, deren mutmaßliche Größe übrigens gleichfalls, ebenso wie das Gesetz selbst, einer wahrscheinlichkeitstheoretischen Berechnung zugänglich ist.

Die Entstehung des Fehlerverteilungsgesetzes erklärt man sich wie folgt: Die endgültige genaue Lage eines Schusses hängt nicht allein von Bedingungen ab, die der Schütze in der Hand hat, sondern außerdem noch von unzählig vielen Einflüssen, von denen jeder einzeln für sich betrachtet zwar äußerst geringfügig ist, die in ihrer Gesamtheit aber doch einen merklichen Einfluß ausüben können. Als derartige Einflüsse seien nur angeführt: Kleine Ungenauigkeiten in der Herstellung des Geschosses, eine unbekannte Luftbewegung, die das Geschoß mehr oder weniger seitwärts treibt, kleine unregelmäßige Vibrationen, die das Gewehr aus irgendwelchen Gründen ausführt, ferner Ungenauigkeiten beim Zielen usw. Alle diese Einflüsse treten vollkommen regellos in Erscheinung, daher werden sie sich durch das Spiel des Zufalls einmal gegenseitig vollkommen fortheben, ein andermal wirken sie alle in einer Richtung und verursachen einen auffallenden Fehlschuß, ein drittes Mal kompensieren sie sich teilweise. Offenbar kommt es gar nicht auf die Natur und die besondere Beschaffenheit dieser Einflüsse an, sondern nur darauf, daß sie einzeln betrachtet sehr geringfügig sind, daß ihre Zahl aber sehr groß ist, und daß dem Spiel des Zufalls freier Lauf gelassen wird. So erklärt es sich denn, warum das Fehlerverteilungsgesetz zu seiner Begründung keiner speziellen Annahmen bedarf. Aus dem gleichen Grunde tritt uns das Gesetz in der Physik immer und immer wieder entgegen[1]: Hier ist der in der

[1] Eine besonders wichtige Rolle spielt das Gesetz in der kinetischen Theorie der Gase, nach der ein Gas aus einer sehr großen Anzahl in leb-

anorganischen Natur sonst unbekannte Fall verwirklicht, daß die denkbar verschiedensten und verwickeltsten Bedingungen derart zusammenwirken, daß schließlich stets ein und dasselbe einfache Endergebnis erzielt wird.

Daß es im Interesse einer einfachen Formulierung eines Gesetzes von Bedeutung ist, die in dem Gesetz vorkommenden Variablen möglichst zweckmäßig zu definieren, wurde bereits oben hervorgehoben.

γγ. Allgemeinheit.

Einen formelmäßigen Zusammenhang irgendwelcher physikalischen Größen, der sich nur auf einen besonderen Vorgang oder einen einzelnen Körper bezieht, bezeichnet man im allgemeinen nicht als ein Gesetz, selbst wenn er die Bedingungen der Einfachheit und Exaktheit erfüllt. Auch hier ist allerdings dem subjektiven Ermessen ein gewisser Spielraum gelassen, von welchem Punkt an man eine physikalische Formel als ein Gesetz bezeichnen will. Im allgemeinen verlangt man von einem Gesetz, daß es mindestens für eine gewisse Körperklasse, etwa für sämtliche Kristalle oder wenigstens sämtliche regulären Kristalle, gilt, oder daß es sich auf eine größere Klasse von Vorgängen, z. B. auf jede Wellenbewegung, anwenden läßt.

---

haftester Bewegung und Wechselwirkung befindlichen Teilchen (Molekeln) besteht. Eine überaus treffende Schilderung, wie hier ein dem Gaußschen Fehlerverteilungsgesetz entsprechendes Gesetz zustande kommt, gibt H. Poincaré (Wissenschaft und Methode, deutsch von F. und L. Lindemann, Leipzig und Berlin 1914, S. 231): „Es scheint zunächst, als ob in dieser unzählbaren Menge von Staub die ungeordneten Stöße der einzelnen Staubkörner nur ein unentwirrbares Chaos hervorbringen können, vor dem der Mathematiker zurückschreckt. Aber das Gesetz der großen Zahlen, dieses höchste Gesetz des Zufalls, kommt uns zu Hilfe; gegenüber einer halben Unordnung müßten wir verzweifeln, aber bei der vollkommenen Unordnung stellt dieses statistische Gesetz eine Art von mittlerer Ordnung her, bei der sich unser Geist beruhigen kann. Auf dem Studium dieser mittleren Ordnung beruht die kinetische Theorie der Gase; sie zeigt uns, daß die Geschwindigkeiten der Moleküle in allen Richtungen gleichmäßig verteilt sind, daß die Größe dieser Geschwindigkeiten zwar von einem Moleküle zum andern variiert, daß aber diese Variation selbst einem Gesetze unterworfen ist, dem sogenannten Maxwellschen Gesetze. Dieses Gesetz lehrt uns, wie viele Moleküle von dieser oder jener Geschwindigkeit vorhanden sind. Wenn sich das Gas von diesem Gesetze entfernt, so ändern die gegenseitigen Stöße der Moleküle Größe und Richtung ihrer Geschwindigkeit und führen das Gas so in den von diesem Gesetze verlangten Zustand wieder zurück."

Je allgemeiner ein Gesetz ist, desto wertvoller ist es. Am wertvollsten sind daher diejenigen Gesetze, die für sämtliche Körper und die Vorgänge der gesamten Physik oder wenigstens innerhalb großer Gebiete der Physik Geltung besitzen. Derartige Gesetze pflegt man als Prinzipien[1] zu bezeichnen.

Wie sämtliche Gesetze, beruhen die Prinzipien letzten Endes auf empirischer Grundlage. In der Regel läßt sich das den Prinzipien zugrunde liegende Tatsachenmaterial in die negative Aussage zusammenfassen, daß es unmöglich ist, eine bestimmte, aus praktischen oder theoretischen Gründen wichtige Aufgabe zu lösen.

Einige der wichtigsten Prinzipien der neueren Physik sind die folgenden:

1. Das Prinzip von der Energiekonstanz: Es existieren zahlreiche Energieformen — potentielle, kinetische, chemische usw. Energie —, die sämtlich einander gleichwertig sind. Die Gesamtenergie eines abgeschlossenen physikalischen Systems bleibt daher trotz aller Änderungen, die in ihm vorgehen mögen, konstant; niemals kann Energie aus nichts erzeugt werden. Die Erfahrungstatsache, die diesem Prinzip zugrunde liegt, ist die Unmöglichkeit, ein Perpetuum mobile zu konstruieren. Das Energieprinzip gilt für die gesamte Physik. Es hat bisher noch keinerlei Einschränkungen erfahren.

2. Das Relativitätsprinzip. Newton stellte folgendes, zunächst nur für mechanische Vorgänge gültige Prinzip auf: Die zwischen zwei Körpern sich abspielenden Vorgänge hängen nur von der Relativbewegung beider Körper ab und nicht von ihrer absoluten Bewegung. Einstein erweiterte dieses Prinzip auf optische und elektrische Vorgänge. Die Erfahrungstatsache, die ihn zu diesem Schritt bewog, war die Unmöglichkeit, eine absolute Bewegung (z. B. der Erde) mittels optischer oder elektrischer Hilfsmittel nachzuweisen. Da sich die optischen und elektrischen Erscheinungen im Vakuum mit einer ganz bestimmten Geschwindigkeit, nämlich der Lichtgeschwindigkeit, fortpflanzen, enthält auch die mathematische Formulierung des Einsteinschen Relativitätsprinzips die Lichtgeschwindigkeit in sich. Gerade

[1] Häufig wird der Ausdruck „Prinzip" in der Physik auch noch in einem etwas anderen Sinne gebraucht als hier, nämlich als ein mathematisch-physikalisches Rechenschema, welches die eigentlichen Prinzipien (in obigem Sinne) in sich enthält, und das zur möglichst bequemen Lösung spezieller Aufgaben geeignet ist.

durch das Auftreten dieser, wenn auch universellen Konstanten ergeben sich nun gewisse Folgerungen in bezug auf die Fundamentalvariablen Raum und Zeit, die eine tiefgreifende begriffliche Änderung dieser Größen zu bedingen scheinen. Z. B. ist nach dem Relativitätsprinzip die Zeit keine vollständige unabhängige Variable mehr, sondern ist bis zu einem gewissen Grade abhängig von der Relativbewegung, die der zu untersuchende Körper gegenüber dem Beobachter ausführt. Indessen ist es weder erforderlich, das Relativitätsprinzip aus diesen Gründen abzulehnen, noch mit seiner Anerkennung die Preisgabe unserer bisherigen Grundvorstellungen über Raum und Zeit zu verknüpfen. Nur muß man dasselbe entsprechend seinem Ursprung lediglich als einen formalen Ausdruck wichtiger physikalischer Erfahrungstatsachen hinnehmen. Die Gleichungen des Relativitätsprinzips nehmen eben nur dann eine besonders einfache Gestalt an, wenn man an Stelle der vollständig unabhängigen Raum- und Zeitvariablen modifizierte Raum- und Zeitgrößen einführt, die Funktionen der Relativgeschwindigkeit sind. Daher ist es zweckmäßig, mit diesen modifizierten Variablen zu operieren. Nach dieser Auffassung wäre zu unterscheiden zwischen den metaphysischen Begriffen und den physikalischen Variablen Raum und Zeit, und eine vollständige Umgestaltung der ersteren bliebe uns erspart.

3. Das Prinzip von der Konstanz der Masse sagt aus, daß die Gesamtmasse eines abgeschlossenen Systems, was auch für Veränderungen in ihm vorgehen mögen, konstant bleibt. Dieses Prinzip ist nach neueren Auffassungen nicht allgemein gültig, sondern beschränkt sich auf Veränderungen, bei denen kein sehr erheblicher Energieverlust oder -gewinn zu verzeichnen ist. Nach dem gegenwärtigen elektrodynamischen Vorstellungen gibt es nämlich auch Energieformen, die nicht an Materie gekettet sind (z. B. die Strahlungsenergie im Vakuum) und die trotzdem eine gewisse Trägheit besitzen; umgekehrt hat man sich daher vorzustellen, daß ein Teil oder die gesamte Masse der uns umgebenden Materie energetischer Natur ist.

Wird daher bei einem Prozeß Energie etwa in Gestalt von Wärme ausgestrahlt, so muß auch die Gesamtmasse des Systems eine Einbuße erleiden. Immerhin wird eine Änderung der Masse erst bei außerordentlich großen Energieänderungen merklich; z. B. entspricht ein Gramm Masse einer Energiemenge, wie sie bei einer Verbrennung von 2 500 000 kg Steinkohle frei wird.

4. Das Grundprinzip der Mechanik: Das Prinzip von der Gleichheit der aktio und reaktio steht durch die Definitionsgleichung für eine physikalische Kraft mit dem Prinzip von der Konstanz der Schwerpunktbewegung im engsten Zusammenhang und ist bereits bei dieser Gelegenheit erwähnt worden.

5. Das Prinzip von Carnot-Clausius beschränkt sich auf die Wärmelehre. Es besagt, daß eine Umwandlung von Wärmeenergie in mechanische Energie sich nicht ohne weiteres durchführen läßt. Die Erfahrung lehrt nämlich, daß man einem Körper, z. B. der Erde, keineswegs ihre Wärmeenergie ohne weiteres entziehen kann, um sie in mechanische Energie zu verwandeln. Eine derartige Verwandlung ist vielmehr an die Bedingung gebunden, daß gleichzeitig Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper transportiert wird, und ist auch dann stets nur bis zu einem gewissen Bruchteil möglich. Das Prinzip tritt uns besonders deutlich in folgendem Beispiel entgegen: Läßt man einen Stein zur Erde fallen, so verwandelt sich seine mechanische (kinetische) Energie beim Aufprall in Wärmeenergie. Niemals aber wurde das Umgekehrte beobachtet, daß ein Stein automatisch in die Höhe schnellt, während er selbst und seine Umgebung sich abkühlen. Das Carnot-Clausiussche Prinzip macht somit eine Aussage darüber, daß eine Anzahl Naturvorgänge einseitig, d. h. nur in einer ganz bestimmten Richtung (irreversibel) verlaufen, und zeichnet sich dadurch vor sämtlichen übrigen Prinzipien aus, für die die Richtung des Naturprozesses gleichgültig ist.

δ. Das Weltbild auf Grund physikalischer Gesetze.

αα. Rein empirische Gesetze.

Die Grundlage sämtlicher Gesetze ist, wie stets hervorgehoben, die Erfahrung, d. h. die Gesetze sind nichts als eine besondere Art der Wiedergabe, als eine „Abbildung" der physikalischen Naturerscheinungen. Indessen kann der Ausdruck „Abbildung" verschieden gedeutet werden: Eine Abbildung im engsten Sinne wird nur das unmittelbar Wahrgenommene wiedergeben; dementsprechend würde man sich bei der Aufstellung physikalischer Gesetze auf die Wiedergabe dessen beschränken, was unserer, wenn auch durch physikalische

Meßmethoden verfeinerten und erweiterten Sinneswahrnehmung unmittelbar zugänglich ist.[1]

Das, was wir auf diese Weise von der gesamten Natur kennenlernen, sind nur kleine, anscheinend zusammenhanglose Ausschnitte; wir erhalten ein Bild von der physikalischen Welt etwa wie ein Beschauer von einem großen Gebäude, das er durch ein dichtes, nur einzelne Ausblicke gestattendes Gebüsch betrachtet. Zwar ist das Bild zuverlässig, soweit die zugrunde liegenden Messungsergebnisse fehlerfrei sind, und es wird daher stets die Grundlage für die weitere Forschung bilden. Aber es ist eng begrenzt und daher unbefriedigend, da die einzelnen Ausschnitte ohne Zusammenhang bleiben.

Es entsteht daher die Aufgabe, die uns durch die unmittelbare Beobachtung zugänglichen Einzelbilder zu erweitern und womöglich miteinander zu verbinden. Eine Ausdehnung der unmittelbaren, empirischen Gesetze ist nun ohne weiteres möglich durch eine Vereinigung mit anderen allgemeinen Gesetzen, die oben als Prinzipien bezeichnet wurden. Eine Verallgemeinerung der unmittelbaren empirischen Gesetze durch Prinzipien ist allerdings im allgemeinen nur dadurch möglich, daß man die Prinzipien auf Fälle anwendet, die sich einer direkten Beobachtung und Nachprüfung entziehen. Da indessen die Prinzipien zum mindesten innerhalb eines gewissen Bereiches als allgemeingültig anzusehen sind, gibt dieser Schritt zu

[1] Von der außerordentlichen Beschränktheit der menschlichen Sinne gegenüber den physikalischen Erscheinungen entwirft E. Wiechert in der „Kultur der Gegenwart“ (3. Abt. Band I, S. 63) eine plastische Schilderung:

„Unsere Überlegungen machen uns aufmerksam, daß die groben Sinne dem Menschen nur recht wenig von der Natur zeigen. Ich blicke auf und sehe vor mir den Bereich meines Arbeitszimmers mit seiner mannigfachen Einrichtung. Ich merke dabei aber nichts davon, daß in jedem für meine Vorstellung winzig kleinen Teil des frei erscheinenden Raumes im Zimmer unfaßbar viele Atome in lebhafter Bewegung sind, daß dort beständig vielfache chemische und physikalische Prozesse vor sich gehen, daß oftmals Atome zerspringen und dabei mit gewaltiger Geschwindigkeit Bruchstücke in die Ferne senden, welche Zerstörung in den Atomen und Molekülen der Umgebung anrichten. Ich merke auch nichts davon, daß der scheinbar freie Raum des Zimmers durchflutet wird von den mannigfachen elektrodynamischen Wellen, welche alle Teile des Zimmers aussenden und empfangen, nichts davon, daß die Gravitation von allen Teilen der Erde, vom Mond, von der Sonne und von allen übrigen Weltkörpern diesen Raum durchzieht, nichts auch davon, daß Verbindungen hier wirksam sind, welche dem Gesetz der Beharrung der Bewegung entsprechen!“

keinem Bedenken Anlaß, und die Zuverlässigkeit der durch die Hinzuziehung von allgemeinen Prinzipien erweiterten Bilder kann als gewährleistet gelten.

Diese Erweiterung bringt bereits einen erheblichen Gewinn mit sich; namentlich innerhalb der einzelnen Teilgebiete der Physik wird eine große Vereinheitlichung erreicht. Der Erfolg ist besonders auffallend in der Wärmelehre, wo aus sehr wenigen Erfahrungstatsachen mittels des Energieprinzips und des Carnot-Clausiusschen Prinzips das stattliche Gebäude der mechanischen Wärmetheorie aufgebaut werden konnte. Auch die physikalische Chemie zog aus dieser Behandlungsweise weitgehenden Nutzen; einerseits gelang es, die empirischen Gesetze der verdünnten Lösungen zu einer einheitlichen Theorie zusammenzufassen, andererseits vermochte man Formeln zu entwickeln, die die Lage eines chemischen Gleichgewichts aus rein thermischen (physikalischen) Daten zu berechnen gestatten. Allerdings war zur vollständigen Lösung gerade dieser Aufgabe noch ein weiteres Prinzip, das Prinzip von der Unerreichbarkeit des absoluten Nullpunktes (Nernstsches Wärmetheorem) erforderlich.

66. Erweiterung der empirischen Gesetze durch Hypothesen.

So wertvoll die Erweiterung der unmittelbaren empirischen Gesetze durch allgemeine Prinzipien auch ist, eine wirkliche Verschmelzung der verschiedenen Hauptgebiete der Physik (Mechanik, Wärmelehre, Optik, Elektrizität und Magnetismus) wurde durch dieses Verfahren nicht erreicht; auch die Chemie mit ihren für unsere Grundkenntnisse des Verhaltens der gesamten Materie so überaus wichtigen Gesetzen blieb im wesentlichen abseits. Und doch besteht gerade in einer Verschmelzung sämtlicher physikalischer und chemischer Erscheinungen zu einem einheitlichen Weltbilde das eigentliche Hauptziel der physikalischen Forschung. Um ihm näher zu kommen, d. h. um die bisher gewonnenen Bilder noch mehr zu erweitern und zu vereinigen, muß nun die sichere Grundlage aller bisherigen Gesetze, die Erfahrung, wenigstens vorübergehend preisgegeben werden. Denn wenn es gilt, ein Gesamtbild eines Gebäudes zu gewinnen, von dem nur einzelne Teile ausschnittsweise unmittelbar erkennbar sind, so bleibt nichts übrig, als mittels unserer Phantasie Ergänzungen vorzunehmen und diejenigen Verbindungen von einem Teil zum anderen

herzustellen, die uns fehlen. Es müssen auf diese Weise Hypothesen in die physikalischen Theorien eingeführt werden, die der unmittelbaren Erfahrung nicht zugänglich sind und daher zweifellos zunächst eine mehr oder weniger große Unsicherheit mit sich bringen. Aus diesem Grunde ist von zahlreichen Physikern, insbesondere Newton, Faraday, Kirchhoff u. a., angestrebt worden, sämtliche Hypothesen zu vermeiden.

Dennoch ist es ungerechtfertigt, eine Erweiterung der unmittelbaren Erfahrung durch Hypothesen in dieser schroffen Form abzulehnen. Denn einerseits trägt häufig eine einzige Hypothese so außerordentlich zur Vereinheitlichung und Vertiefung des physikalischen Weltbildes bei, daß man den Nachteil einer geringeren Sicherheit gern mit in den Kauf nimmt. Andererseits ist eine Hypothese oft nur im ersten Augenblick ein unsicheres, der Erfahrung unzugängliches Element. Beim weiteren Ausbau einer Theorie zeigt es sich dann oft, daß von einer bestimmten Hypothese zu den verschiedensten empirischen Gesetzen Fäden hinführen. Diese Erscheinung ist deshalb keine Seltenheit, weil ja gerade darin die ursprüngliche Aufgabe einer jeden neuen Hypothese besteht, zwischen verschiedenen empirischen Gesetzen Verbindungen herzustellen. Eine derartige Hypothese kann nun auf folgende Weise recht genau geprüft werden: Man verfolgt die von ihr ausgehenden Fäden nicht nur qualitativ, sondern quantitativ, d. h. man sucht irgendwelche mit der Hypothese in unmittelbarem Zusammenhang stehende Größen exakt zahlenmäßig zu berechnen. Gelingt es auf diese Weise, eine für die Hypothese charakteristische Zahl nicht nur nach einer, sondern nach mehreren voneinander unabhängigen Methoden zu berechnen, und findet man innerhalb der zulässigen Fehlergrenzen stets dieselbe Zahl, so verliert die Hypothese allmählich ihren Charakter und wird eine, wenn auch nur indirekt zugängliche, empirische Tatsache.

Zur Erläuterung dieser Auffassung sei eine der wichtigsten Annahmen der gegenwärtigen Physik und Chemie etwas näher besprochen, nach der sich die Materie aus kleinsten Teilen, Atomen, aufbaut, denen eine ganz bestimmte Größe zukommt, und die sich oft zu kleinen Komplexen, den Molekülen, chemisch zusammenschließen. Diese Annahme trug ursprünglich einen durchaus hypothetischen Charakter, namentlich in alter Zeit, als noch keine exakte Naturbeobachtung im heutigen Sinne existierte, sondern der Forscher sich

fast ausschließlich von philosophischen Erwägungen leiten ließ. Festere Gestalt nahm die Hypothese erst an, als das Grundgesetz der Chemie, das Gesetz von den konstanten und multiplen Proportionen, ausgesprochen war; im Laufe der Zeit kamen einige weitere Grundtatsachen der Elektrochemie und der Physik hinzu, die sehr zu ihren Gunsten sprachen. Aber trotzdem blieb ihr hypothetischer Charakter noch lange Zeit hindurch gewahrt; erst als es gelang, das Gewicht der einzelnen Atome mit einer weitgehenden Genauigkeit zu ermitteln, trat ein Umschwung ein. Wir sind gegenwärtig in der Lage, das Gewicht eines wirklichen Atoms, z. B. eines Wasserstoffatoms, nach etwa fünf verschiedenen, voneinander unabhängigen Methoden zu berechnen und gelangen innerhalb der zulässigen Fehlergrenzen stets zu dem gleichen Ergebnis.[1] Ist es unter diesen Umständen noch nötig, zu verlangen, daß man das einzelne Atom wirklich sieht und auf eine Wagschale legen kann, um sein Gewicht festzustellen? Der exakte Naturforscher wird diese Frage verneinen; ihn wird in der Übereinstimmung der Ergebnisse einer größeren Anzahl indirekter Methoden mehr überzeugen, als eine einzige direkte Methode, die ihn unter Umständen ein vollkommen falsches Bild vorspiegeln könnte. So hat denn auch die Atomtheorie ihren hypothetischen Charakter vollständig verloren — diese Entwicklung vollzog sich übrigens erst in den beiden letzten Jahrzehnten — und bildet gegenwärtig einen festbegründeten Eckpfeiler der Physik und Chemie. —

Gerade von der Atomtheorie ausgehend läßt sich gut zeigen, wie sehr einige einfache Hypothesen zur Vereinigung bisher getrennter Gebiete beitragen können — in diesem Falle handelt es sich um eine Verschmelzung der Mechanik und der bisher abseits stehenden Wärmelehre.[2] Zunächst trat bei der Lösung dieser Aufgabe die Frage auf: Was ist Wärme? Das Energieprinzip besagt weiter nichts aus: Wärme ist eine Energieform. Es handelt sich nun darum, ob diese Energieform nicht auf eine bekannte, etwa der Mechanik geläufige Energieform zurückführbar ist.

Nach der Atom- bzw. Molekularhypothese besteht ein Gas aus einer sehr großen, aber endlichen Zahl kleinster Teilchen. Dieselben

[1] Das Gewicht eines Wasserstoffatoms beträgt $1{,}66 \cdot 10^{-24}$ g.

[2] Zur Zeit als diese Verschmelzung angebahnt wurde, war die Existenz der Atome noch recht hypothetisch und wurde sogar von zahlreichen Forschern angezweifelt.

befinden sich nun — hierin besteht die zweite Hypothese — in lebhaftester Bewegung, und die Wärmeenergie des Gases stellt sich somit dar als die kinetische Energie dieser kleinsten Teilchen. Als dritte Hypothese kommt hinzu, daß die gewöhnlichen mechanischen Stoßgesetze auch für die kleinsten Teilchen der Gase gültig seien.

Die Brücke zwischen Mechanik und Wärmelehre ist auf diese Weise vorbereitet; zu ihrem vollständigen Ausbau gilt es nur, diese drei Hypothesen bis ins einzelne zu verfolgen und zu prüfen, ob man nunmehr sämtliche der direkten Beobachtung zugänglichen Eigenschaften der Gase berechnen kann. Einige Erscheinungen sprechen unmittelbar für die Richtigkeit der Grundhypothesen, z. B. wäre die Tatsache, daß zwei verschiedene Gase ineinander diffundieren, d. h. sich im Laufe der Zeit von selbst vermischen, ohne eine Bewegung der kleinsten Teile nicht zu verstehen. Eine genauere quantitative Durchführung der Theorie machte allerdings die Hinzunahme von Wahrscheinlichkeitsbetrachtungen erforderlich, die der reinen Mechanik ursprünglich fremd sind, aber kaum als weiteres hypothetisches Element bezeichnet werden können. Der Erfolg war überraschend: Eine große Anzahl der Eigenschaften der Gase ließ sich nach diesem Verfahren mittels der „kinetischen Gastheorie“ in der Tat rein mechanisch erklären.

Der Zusammenhang zwischen Wärmelehre und Mechanik war dadurch außerordentlich gefestigt, immerhin blieb noch zunächst aufzuklären, warum entsprechend dem Carnot-Clausiusschen Prinzip die Wärmeenergie gegenüber den sonstigen Energieformen eine Sonderstellung einnimmt. Die Aufgabe, die also darauf hinausläuft, das Carnot-Clausiussche Prinzip mechanisch zu deuten, ist von Boltzmann gelöst worden. Sie gelingt gleichfalls durch wahrscheinlichkeitstheoretische Betrachtungen, indem man den Übergang einer geordneten Bewegung in eine vollständig ungeordnete Bewegung, wie wir sie bei den Molekülen anzunehmen haben, verfolgt. Wohl kann man mühelos eine geordnete Bewegung sich in ungeordnete Bewegungen verwandeln lassen: Diese Umformung vollzieht sich infolge der dauernden Zusammenstöße der Moleküle ganz von selbst und geht außerordentlich rasch vor sich, aber umgekehrt kann man keineswegs ohne weiteres die ungeordnete Molekularbewegung der Wärme in eine geordnete mechanische Bewegung zurückverwandeln. Außerordentlich kleine, mit Verstand begabte Lebewesen, die mit den ein-

zelnen Molekülen hantieren könnten (Maxwells „Dämonen"), wären hierzu wohl imstande; für den menschlichen Experimentator, dem die einzelnen Moleküle nicht zugänglich sind, ist die ungeordnete Wärmebewegung indessen eine überaus sterile Energieform, aus der er nur unter besonderen Umständen und stets nur zum kleinen Teil eine geordnete mechanische Energie gewinnen kann.

Eine Zeitlang schien es nun, als ob sich die Wärmelehre auf Grund obiger Hypothesen und mittels wahrscheinlichkeitstheoretischer Rechnungen restlos mit der Mechanik verschmelzen ließe. Die Forschungen der beiden letzten Jahrzehnte haben indessen dargetan, daß diese Auffassung nicht mit allen Beobachtungen vereinbar ist, sondern daß die dritte der obigen Hypothesen einer strengeren Prüfung nicht standhält, daß sie unter Umständen sogar vollständig versagt. Die für diese Erkenntnis ausschlaggebenden Tatsachen treten besonders deutlich durch ein eigenartiges Verhalten der festen Körper bei sehr tiefen Temperaturen in Erscheinung. Indem sich z. B. ein Diamant von -250° auf -200° erwärmt, nimmt er so gut wie keine Wärmeenergie in sich auf, während die konsequente Anwendung der mechanischen Stoßgesetze auf die kleinsten Teile (Atome) des Diamanten die Aufnahme einer ganz bestimmten endlichen Wärmemenge verlangt. Auch auf anderen Gebieten, insbesondere bei den empirisch festgestellten Strahlungsgesetzen, zeigen sich analoge Diskrepanzen. Allerdings kann man die Bedingungen auch so wählen, daß die Widersprüche zwischen den thermischen Beobachtungen und der Mechanik verschwinden, z. B. nimmt der Diamant bei hohen Temperaturen während der Erwärmung die normale Wärmemenge in sich auf.

Eine definitive Lösung des sich hier aufrollenden Problems ist noch nicht geglückt; offenbar gilt es nichts Geringeres, als eine Mechanik zu entwerfen, deren Gesetze für einen großen Teil der atomaren und molekularen Prozesse vollkommen neuartig sind, die aber für einen Teil auch dieser Prozesse sowie für die makroskopischen mechanischen Vorgänge in die bereits bekannte Mechanik übergehen muß. Daß die Lösung gerade dieser Aufgabe mit außerordentlichen Schwierigkeiten verknüpft sein wird, ist einleuchtend, da hier keinerlei direkte Beobachtungen möglich sind und fast jeder neue Schritt vorwärts durch weite Umwege zu erkämpfen ist. Verheißungsvolle Anfänge sind bereits gemacht, z. B. vermag die Plancksche Energiequantenhypothese, nach der die Energie, ähnlich wie die Materie, nicht

unbegrenzt teilbar ist, vieles zu erklären; doch scheinen wir vom Endziel noch ein gutes Stück entfernt zu sein. Falls es aber einmal gelingt, eine verallgemeinerte, sowohl für die Himmelskörper wie auch für unsere Maschinen und Laboratoriumsversuche, wie auch schließlich für die Atome und Moleküle gültige Mechanik zu schaffen, wird nicht allein die endgültige Verschmelzung zwischen Wärmelehre und Mechanik vollzogen sein, sondern voraussichtlich wird dann auch eine Brücke zwischen der Mechanik (und Wärme) einerseits und der Optik und der Elektrizitätslehre[1] andererseits geschlagen sein. Gerade zwischen Mechanik und Elektrizitätslehre besteht gegenwärtig noch eine weite Kluft, die trotz zahlreicher bedeutsamer Versuche noch nicht überwunden ist. Zahlreiche Erscheinungen sprechen dafür, daß die Bausteine der Atome elektrischer Natur sind, sie bestehen in erster Linie aus negativen elektrischen Elementarquanten, den „Elektronen". Gelingt es also, die richtigen Gesetze für die Molekularmechanik zu finden, so wird damit voraussichtlich gleichzeitig ein neues Licht auf die elementarsten elektrischen Vorgänge geworfen werden oder umgekehrt (und das ist die wahrscheinlichere Entwicklung), falls die elektrischen Elementarvorgänge richtig erfaßt sein werden, wird es nicht allzu schwer sein, aus ihnen eine zutreffende Molekularmechanik abzuleiten. Auf alle Fälle, wie sich die Lösung dieses Problems auch vollziehen mag, mit ihr wird ein überaus bedeutsamer Fortschritt in der Vereinheitlichung des gesamten physikalischen Weltbildes verknüpft sein.

[1] Die Verbindung zwischen Optik, Elektrizität und Magnetismus wird durch die von Maxwell herrührende, ausgezeichnet bestätigte elektromagnetische Lichttheorie hergestellt, nach der das Licht aus elektromagnetischen Wellen besteht.

C. Zum Weltproblem.

1. Monismus und Dualismus.

Auch bei der Wendung zu den Weltproblemen wird uns das Problem des Lebensprozesses stets gegenwärtig bleiben. Denn auch dort liegt die Entscheidung nicht bei allgemeinen Erwägungen, sondern beim Tatbestande der Wirklichkeit; dafür aber ist nichts wichtiger als die Frage, welchen Inhalt das Leben zeigt und welche Stellung es damit gewinnt; hier liegt das Zentrum, wohin alle besonderen Untersuchungen zu bringen sind, und wo seine letzte Würdigung findet, was die Erfahrung an der Breite der Dinge ermittelt hat; denn in allen Kämpfen um die Weite der Welt sucht schließlich der Mensch sich selbst, den Kern seines eignen Wesens. Auch die geschichtliche Betrachtung bestätigt das durch den Nachweis, daß es überall die eigentümliche Gestaltung des Lebens war, welche die Theorien erzeugte und ihnen Macht verlieh.

a) Zur Geschichte und Kritik der Begriffe.

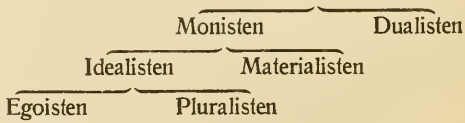
Die Ausdrücke Monismus und Dualismus entstammen den letzten Jahrhunderten. Dualismus verwandte zuerst der schottische Denker Thomas Hyde in der 1700 erschienenen Schrift Historia religionis veterum Persarum (z. B. Kap. IX, S. 164) zur Bezeichnung eines religiösen Systems, das dem guten Prinzip ein böses als gleichewig zur Seite stellt; in diesem Sinne haben Bayle (s. den Artikel Zoroastre) und Leibniz (s. Theodicée II, 144, 199) das Wort weiteren Kreisen zugeführt. Als Gegenstück zu „Monismus“ gebrauchte es zuerst Wolff, aber zugleich übertrug er die Ausdrücke auf das Verhältnis von Körper und Geist: Monisten — das Wort ist von Wolff gebildet — heißen nunmehr solche, die nur eine Art des Seins, entweder Körper oder Seelen, annehmen, also sowohl die Idealisten als die Materialisten, Dualisten dagegen, welche Körper und Seelen als voneinander unab-

hängige Substanzen betrachten.[1] Wolff selbst wollte Dualist sein. Beide Ausdrücke überschritten nicht die Schule, namentlich Monist erscheint bis in das 19. Jahrhundert hinein äußerst selten. In weiteren Umlauf brachten das Wort zuerst Hegelianer als Bezeichnung ihrer eignen Philosophie, so erschien 1832 eine Schrift von Göschel „Der Monismus des reinen Gedankens". Dann folgte wieder eine Ebbe, bis die Darwinistische Entwicklungslehre (Haeckel und Schleicher) den Ausdruck ergriff und ihn für ihre Überzeugung verwandte. Weiter aber bezeichnet er jedes System, das Körper und Seele, Natur und Geist einem überlegenen Dritten unterordnet und einfügt. Bei diesem Sinne decken sich die Begriffe Monismus und Spinozismus.

So führen uns jetzt die Ausdrücke auf das Verhältnis von Körper und Seele oder — in Ausdehnung über das Weltall — auf das von Natur und Geistesleben. Der Gegensatz, der dabei entsteht, wird besonders schroff dadurch, daß er den Grundbestand unseres eignen Wesens betrifft, und daß der Fortgang der weltgeschichtlichen Arbeit ihn unablässig zu steigern scheint. Die Welt, so scheint es, eröffnet sich uns in zwiefacher Weise: von außen her durch sinnliche Empfindung, von innen her durch selbsttätiges Denken, als ein Reich von sinnlichen Eindrücken und als ein Reich unsinnlicher Gedankengrößen; wird die eine Reihe die andere in sich aufnehmen oder auch ein tieferes Eindringen den Gegensatz überwinden? Dabei scheint der Inhalt beider Welten immer weiter auseinanderzugehen. Aus der Natur hat die Wissenschaft zugunsten einer präzisen Begreifung und einer sicheren Beherrschung immer mehr alles seelische Element vertrieben, zugleich aber hat das Seelenleben sich immer weiter über die bloße Natur hinausgehoben und immer mehr ein selbständiges Reich ausgebildet. So läßt der Verlauf der Geschichte das Körperliche immer seelenloser, das Seelische immer unsinnlicher erscheinen. Das müßte den Dualismus empfehlen, aber zugleich wachsen die Antriebe zum Monismus, da nicht nur die exakte Forschung den Zusammenhang

---

[1] Es ergab sich danach bei Wolff folgendes Schema philosophischer Parteien:



von Seelenleben und Körper immer deutlicher zeigt und immer weiter ins Einzelne verfolgt, sondern auch ein wachsendes Einheitsverlangen dem modernen Menschen ein Nebeneinander verschiedener Welten verbietet. So entsteht hier eine große Verwicklung; unsere Begriffe scheiden immer schärfer, was die Erfahrung immer enger verschlungen zeigt; demnach treibt es uns immer zwingender zur Umwandlung des widerspruchsvollen Bildes. Die Hauptrichtungen solches Strebens hält die Geschichte uns deutlich entgegen.

Es geht aber die lebendige Geschichte, d. h. die Geschichte, die in die eigne Arbeit hineinreicht, nicht hinter Descartes zurück. Denn wohl haben schon das Altertum und das Mittelalter sich viel mit dem Probleme befaßt, aber alle Arbeit hatte bis zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht zu einer genauen Fassung und deutlichen Scheidung der Begriffe geführt. Die Vorstellung des Seelischen enthielt mehr eine Verneinung des Körperlichen als eine positive Behauptung;[1] so war es nicht zu vermeiden, daß immer wieder das Bild einer nur feineren, subtileren, luftartigen Körperlichkeit in sie eindrang. Der Körper aber schien belebt, gebildet, bewegt von seelenartigen Kräften, die ganze Natur war von innerem Leben erfüllt.[2] Bei solchem Stande der Begriffe verwandte die Naturerklärung fortwährend seelische Größen und verschloß sich damit eine exakte Begreifung des Geschehens. Andererseits geriet die Psychologie unter den Einfluß sinnlicher und räumlicher Begriffe, es erregte keinen Anstoß, Wirkungen von außen in die Seele einfließen zu lassen und Willensakte in räumliche Bewegungen zu verwandeln, denken wir nur an Ausdrücke wie Eindruck und Einfluß. Es war ein chaotischer Stand, der weder der Natur noch der Seele ihr Recht gewährte.

Erst die Aufklärung hat diesen Stand überwunden, namentlich ist es Descartes, der eine durchgreifende Scheidung und Klärung vollzieht. Nun erst wird jedem Gebiet eine volle Eigentümlichkeit zuerkannt. Das Seelenleben wird als ein reines Beisichselbstsein verstanden, dessen Einheit des Wesens (unitas essentiae) sich scharf von

---

[1] So konnte Descartes mit gutem Grunde sich dessen rühmen, zuerst das Ganze der Seele als Denken, d. h. bewußte Tätigkeit, positiv bestimmt zu haben.

[2] Bezeichnend dafür ist die Aristotelische Definition der Natur als dessen, was das „Prinzip der Ruhe und Bewegung in sich trägt", im Gegensatze zur Kunst, die es außer sich hat.

aller Einheit einer bloßen Zusammensetzung (unitas compositionis) scheidet, wie solche die Außenwelt bietet; das Bewußtsein geht hier aller besonderen Tätigkeit voran und verleiht ihr erst einen seelischen Charakter; die seelische Bewegung kehrt immer zu sich selbst zurück und unterwirft alle Mannigfaltigkeit einem beherrschenden Ich. In ein solches Seelenleben fließt nichts von draußen her ein, alle Anregung kann es nur reizen, aus seinem eignen Grunde gewisse Leistungen hervorzubringen; so bleibt es auch in scheinbarer Abhängigkeit von draußen im Grunde stets bei sich selbst. Solcher Selbständigkeit der Seele entspricht ein Selbständigwerden der Natur. Die Massen und Bewegungen, die ihr nach Austreibung alles seelischen Elementes verbleiben, bilden eine eigne Welt; die Bewegung, die bis dahin als ein Werk der Seele erschien und tief in das Gesamtbild der Wirklichkeit eingedrungen war, wird nun den kleinsten Teilchen von aus Haus aus beigelegt; das macht es möglich, aus der Zusammensetzung kleinster — bewegter, aber seelenloser — Teilchen alle unermeßliche Mannigfaltigkeit der Natur zu entwickeln. Alle inneren Kräfte und Strebungen verschwinden damit aus ihr. Die ganze bunte Fülle der sinnlichen Eigenschaften, mit der in Farben, Tönen usw. der Mensch die Natur umkleidet, erscheint nun nicht mehr als eigner Besitz der Dinge, sondern als ihnen von der Seele geborgt, als vom Menschen in sie hineingelegt.

So war es das Verlangen der Aufklärung nach klaren Begriffen, das die Scheidung beider Reiche bewirkte und einen schroffen Dualismus erzeugte. So viel neue Fragen und Verwicklungen diese Spaltung hervorrief, sie ist ein gewaltiger Fortschritt, der fruchtbarste Anregungen brachte. Nun erst konnten die beiden Gebiete ihre eigentümlichen Prinzipien und Methoden vollauf entfalten, nun erst ließ sich das Seelische seelisch, das Körperliche körperlich verstehen und eröffnete sich damit eine exakte Physik und eine erklärende Psychologie. Wie ein Schleier fiel es jetzt von den Dingen, nun erst schien die Wirklichkeit sich uns von Grund aus aufzuhellen. Dazu brachte jene Scheidung nicht nur eine Klärung der Begriffe, sie entsprach der zwiefachen Richtung des Lebens und der Kultur, die von jener Zeit an durch die Neuzeit geht. Einerseits eine gesteigerte Tätigkeit des Denkens, ein Verwandeln der Wirklichkeit in Gedankengrößen, ein Messen des Daseins an Forderungen der Vernunft, ein Streben nach Rationalisierung aller Verhältnisse, eine kühn über alle bisherige Bin-

dung vordringende Intellektualkultur; andererseits ein volles Selbständigwerden der Außenwelt, eine engere Verflechtung des Menschen mit seiner Umgebung, ein unermeßliches Wachstum der Erfahrung, eine erhöhte Bedeutung der materiellen Faktoren, ein immer stärkeres Anschwellen einer Realkultur; wer könnte leugnen, daß diese zwei Ströme das Leben der Neuzeit durchdringen, es in eine unaufhörliche Spannung versetzen und die ganze Breite der Dinge in Gegensätze verwandeln? Dieser Gegensatz des Lebens ist die tiefste Wurzel des Dualismus der Lehren, aus ihm schöpft diese immer neue Kraft, so sehr das Verlangen nach Einheit die Geister über ihn hinaustreiben mag, nach der das moderne Leben dürstet.

Ein solches Verlangen war allerdings unabweisbar, denn abschließen konnte die Denkarbeit bei jenem Dualismus nicht. Er hatte eine kräftige Analyse vollzogen und die Begriffe dauernd verschärft, aber von der Analyse drängte es immer wieder zu irgendwelcher Synthese, vom Gegensatz zu irgendwelcher umfassenden Einheit. Auch widerstanden gewichtige Gründe jener Spaltung der Wirklichkeit. Ihr widerspricht nicht nur der unmittelbare Eindruck einer engen Zusammengehörigkeit von Seele und Körper, sowie die wachsende Erkenntnis der Abhängigkeit des Seelenlebens von körperlichen Bedingungen, ihr widerspricht auch die philosophische Forderung einer Einheit der Wirklichkeit und das Immanenzverlangen der Neuzeit, ihr widerspricht endlich die Kunst mit ihrer engen Verflechtung und fruchtbaren Wechselwirkung von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Außen- und Innenwelt. Alles zusammen ließ den Dualismus als einen bloßen Durchgang zur Einheit erscheinen; diese Einheit lag allerdings nicht fertig vor, sie war durch geistige Arbeit erst zu erringen, und das konnte schwerlich ohne Widerspruch mit dem nächsten Eindruck geschehen. So wurde das Einheitsstreben in der Neuzeit kühner als je zuvor.

Es sind aber drei Hauptrichtungen, in welche dies Streben auseinanderging, die Richtungen des Materialismus, Spiritualismus, Monismus: entweder wird das Körperliche, oder es wird das Seelische zum allumfassenden Sein, oder es wird beides zu Seiten, Erscheinungen, Ausdrucksweisen einer wesenhafteren Wirklichkeit.

Wie es einen Materialismus in strengem Sinne erst seit der durch Descartes erfolgten Klärung der Begriffe gibt, so hat er auch damals

erst eine feste Bezeichnung erlangt.[1] Der Materialismus durchlief nacheinander die großen Kulturvölker und hat bei den Engländern die tüchtigste, bei den Franzosen die geistreichste, bei den Deutschen die derbste Gestalt gefunden; oft widerlegt und zu Boden geworfen, hat er sich immer von neuem erhoben, und hat er immer von neuem weite Kreise gewonnen. Das bekundet doch wohl, daß mehr in ihm steckt als naive Gemüter wähnen, die ihn durch scharfsinnige Widerlegung endgültig abgetan glauben und sich wundern, daß immer wieder Menschen dem längst durchschauten Irrtum verfallen. In Wahrheit wäre der Materialismus leicht zu bezwingen, wenn bei ihm bloß theoretische Erwägungen entschieden. Denn so gewiß der Materialismus die unbestreitbare Abhängigkeit des Seelenlebens von körperlichen Bedingungen, sowie den Vorzug einer großen Einfachheit und Gemeinverständlichkeit für sich anrufen kann, die Abhängigkeit ist auch in anderer Weise zu verstehen, und die Einfachheit verbleibt nur so lange, als eine Analyse der Begriffe unterbleibt. Denn kaum gibt es einen schwierigeren und verwickelteren Begriff als den der Materie, er entweicht uns, wo wir ihn zu fassen glauben; je präziser wir ihn nehmen, desto unfähiger wird er, seelisches Leben begreiflich zu machen. Gerade die moderne Klärung der Begriffe vom Körperlichen und Seelischen, mit der die exakte Naturwissenschaft steht und fällt, hat den Materialismus als Weltanschauung unmöglich gemacht; mit Recht sagt daher F. A. Lange, daß den Materialismus scharf denken ihn widerlegen heiße.

Aber es sind nicht wissenschaftliche Erwägungen, es sind Kultur- und Lebenslagen, welche den Materialismus anziehend und überzeugend machen. Wir finden ihn stark und siegreich in solchen Zeiten, wo überlieferte Kulturformen ihre volle Wahrheit eingebüßt haben und von vielen als ein ungebührlicher Druck empfunden werden; der Materialismus erscheint dann sowohl als das beste Mittel

[1] Den Ausdruck Materialist finde ich zuerst bei dem Chemiker und Naturphilosophen Robert Boyle (so in der 1674 erschienenen Schrift: The excellence and grounds of the mechanical philosophy), der eine Vorliebe für feste Termini hatte. Noch Giordano Bruno verwandte den älteren Ausdruck „Epikureer". Nach Murray findet sich Materialist schon bei Henry More in den Divine dialogues (1668). Jedenfalls stammt der Ausdruck aus England, wie überhaupt England die meisten modernen Parteiwörter auch in der Philosophie geschaffen hat.

zur Befreiung von drückenden Fesseln wie als ein Rückgang auf einfache Lebensgrundlagen, er scheint eine natürlichere und wahrere Gestaltung aller Verhältnisse anzubahnen. Auch bringt er die Bedeutung der materiellen Lebensbedingungen für das Ganze der Kultur besonders nachdrücklich zur Geltung. So gewann er viele Geister in den Bewegungen vor und in der französischen Revolution, so auch beim Sozialismus der Gegenwart.

Was so das Leben hervorgebracht hat, kann auch nur das Leben widerlegen, es widerlegt es aber sowohl negativ als positiv, negativ durch den inneren Widerspruch, dem eine materialistische Gestaltung der Kultur durch ihre eigne Entwicklung verfällt, positiv durch die Gegenwirkung einer andersartigen Kultur. Jener Widerspruch wurzelt darin, daß dort den materiellen Größen als eigne Leistung beigelegt wird, was ein überlegenes Innenleben aus ihnen macht; wie dieses in der sichtbaren Welt uns unvergleichlich mehr wahrnehmen läßt als die Sinne direkt zeigen, so macht es die materiellen Güter wertvoll als ein Werkzeug für die Betätigung und Entwicklung vernünftiger Lebewesen; wie vom Materialismus dort der Zuschauer, so wird hier unvermerkt eine zwecktätige Persönlichkeit hinzugedacht und das Ereignis in ihr Erlebnis verwandelt. Indem aber die materialistische Lebensgestaltung das Streben und die Arbeit von dem Träger des Lebens ablenkt, überliefert sie ihn einer wachsenden Kleinheit und Leere; hat nun zugleich jenes Wachstum der Beziehungen nach außen ein starkes Glücksverlangen erzeugt, so muß ein schreiendes Mißverhältnis zwischen Forderung und Leistung entstehen; das Stocken des Lebens, das daraus hervorgeht, treibt schließlich mit Sicherheit über eine materialistische Lebensführung hinaus.

Die weltgeschichtliche Arbeit zeigt das in großen Zügen und vollzieht durch das Ganze ihres Verlaufs eine Überwindung des Materialismus. Der durch jahrtausendlange Arbeit, durch fruchtbare Erfahrungen und schwere Enttäuschungen zu einem Innenleben geweckte Mensch kann unmöglich mit dem Kinde und dem Wilden in der materiellen Welt seine ganze Wirklichkeit sehen und in ihren Gütern Befriedigung finden. Die materielle Welt selbst hat ihm durch jene Bewegung ein wesentlich anderes Antlitz gewonnen. Aus dem bunten Reich der sinnlichen Eindrücke ist jetzt ein Gewebe von Kräften, Gesetzen, Beziehungen geworden; nicht mehr die Handfestigkeit der Sinnesempfindung verbürgt uns die Wirklichkeit des Ganzen, sondern

die kausale Ordnung mit ihrer Verkettung aller Mannigfaltigkeit und ihrer Einfügung alles Geschehens unter einfache Gesetze. Auch die Außenwelt ist ins Unsinnliche umgewandelt, dem Denken entsprungene Größen, ideelle Größen, bilden ihren Kern. Mag dabei die geistige Tätigkeit an einen ungeistigen Vorwurf gebunden bleiben, auch so ist sie weit verschieden von aller, noch so verfeinerten Sinnlichkeit. Welcher Abstand ist zwischen der Welt des Naturforschers und der des bloßen Naturmenschen, seien dessen Sinnesorgane noch so geschärft!

Nicht minder verwandeln sich dem Kulturmenschen die äußeren Güter. Was sie heute ihm wertvoll macht, ist weniger der sinnliche Reiz und Genuß als die Herrschaft über die Dinge, das Vermögen, diese nach eignem Wollen zu bewegen und damit das eigne Leben ins Grenzenlose zu steigern. So genießt der Kulturmensch nicht sowohl die Dinge als sich selbst in den Dingen, erst sein Denken gibt dem Sinnlichen Wert und Anziehungskraft. Welcher Abstand liegt hier zwischen der Lust des Wilden am Glanz des Goldes und dem Selbstgefühl des großen Geschäftsmanns, dessen wirtschaftliche Macht den Erdball umspannt und sich dabei von den sinnlichen Wertzeichen gänzlich emanzipiert hat!

So wirken in der eignen Gestaltung der materiellen Welt geistige Kräfte, die der Materialismus nicht verstehen kann. Aber zugleich leuchtet ein, daß, was dabei an Leben aufgeboten wird, nicht den Abschluß bilden kann; was so viel an einem fremden Stoffe leistet, muß notwendig auch bei sich selbst etwas sein; alle Unterwerfung des Äußeren und alle Ausdehnung der Macht schützt nicht vor peinlicher Leere, wenn dem Geistesleben keinerlei Inhalt gegeben wird. Diesen aber kann ihm alle Steigerung materieller und wirtschaftlicher Macht nicht gewähren. So muß der Versuch, das Glück von außen her zu begründen, schließlich eine große Enttäuschung und Erschütterung ergeben, und es muß sich auch praktisch der Materialismus durch seine eigne Entwicklung widerlegen. Freilich ist alle solche Kritik und kritische Auflösung noch keine positive Überwindung. Eine solche ist nur möglich durch eine kräftige Entfaltung selbständiger Innerlichkeit, diese Entfaltung kann aber nur das Ganze der weltgeschichtlichen Bewegung vollziehen.

Vermag der Materialismus mit seiner Sinnfälligkeit und scheinbaren Selbstverständlichkeit besonders auf die breiten Massen zu

wirken, so ist der Spiritualismus eher eine Sache einzelner vornehmer Geister und auserlesener Kreise. Denn er hat den unmittelbaren Eindruck gegen sich, ohne geistige Energie ist der von ihm versuchte Weg nicht zu Ende zu verfolgen. Es zeigt aber die Neuzeit den Spiritualismus in zwiefacher Gestalt: die Wirklichkeit erscheint entweder als ein Reich von lauter einzelnen Seelen, oder als das Leben und Wirken eines Gesamtgeistes, jenes bei Leibniz, dieses in der neueren deutschen Spekulation, am großartigsten bei Hegel. Hier wie da soll die Außenwelt sich gänzlich in Innenleben verwandeln, das Verhältnis von Geist und Natur wird nicht als ein Gegensatz, sondern als eine Stufenfolge innerhalb des Geistes verstanden; das Sinnliche wird hier statt einer in sich selbst gegründeten Welt eine niedere, noch nicht zur vollen Bewußtheit gelangte Art des seelischen oder geistigen Lebens.

Diese Denkweise braucht nur ausgedacht zu werden, um sich minder wunderlich auszunehmen, als der erste Anblick sie darstellt; ist uns doch das Innenleben die nächste und gewisseste Wirklichkeit, und scheint nichts wirklich sein zu können ohne auch bei sich selbst etwas zu sein und damit eine gewisse Innerlichkeit, ein „Analogon der Seele“ nach Leibnizens Ausdruck zu erlangen.

Aber so berechtigt und überzeugend der allgemeine Gedanke sein mag, der Versuch einer näheren Ausführung überspannt leicht das menschliche Vermögen und überschätzt unsere Stellung zu den Dingen. Die Spiritualisten können nicht unternehmen, die Natur ganz und gar in Geist umzusetzen, ohne unser Geistesleben als Geistesleben schlechthin, als absolutes Geistesleben zu behandeln. Zu einer Stufe menschlichen Geisteslebens aber läßt die Natur sich nicht machen; jenem gegenüber behauptet sie eine viel zu selbständige Art und verfolgt sie viel zu sehr eigene Wege, ihm leistet sie einen viel zu hartnäckigen Widerstand. Solcher Selbständigkeit der Natur und solcher Härte ihres Widerstandes hat sich der Spiritualismus gewachsen nur fühlen können, indem er das Geistesleben in bloßes Denken und Erkennen verwandelte und das Ungeistige als etwas verstand, das noch nicht voll aufgeklärt sei, das noch auf der Stufe der Vorbewußtheit verharre. Aber das war ein gewagter Intellektualismus, der die Wirklichkeit zu verflüchtigen und alles lebendigen Inhalts zu berauben drohte. Begreiflich macht solche intellektualistische Überschätzung des menschlichen Vermögens nur die Eigentümlichkeit besonderer Kulturlagen, wo das Bewußtsein geistiger Kraft und das Vollgefühl geistigen

Schaffens den Menschen sich als den Mittelpunkt der Wirklichkeit fühlen ließ und ihn über alle Schwere der Dinge hinaushob. Aber jene Schwere wird sich bald bemerklich machen und jene Art der Kultur ungenügend erweisen. Damit aber fällt aller Spiritualismus, der als ein abgeschlossenes System auftritt.

Das Mißlingen der Versuche, eine der beiden Lebensformen ausschließlich durchzusetzen, kam dem Monismus zugute. Auch er will eine Einheit, aber er will sie nicht durch Aufopferung der einen Seite an die andere, sondern durch Einfügung beider in ein umfassendes Drittes; hier scheint jedes Gebiet seine Eigentümlichkeit voll entfalten zu können, ohne aus der Gemeinschaft herauszutreten, hier fällt die Schwierigkeit einer Wechselwirkung zwischen Körper und Seele, da dem Vorgehen auf der einen Seite unmittelbar eins auf der anderen entspricht. Zugunsten des Monismus als Lebensgestaltung aber wirkt namentlich das hier erstrebte und vermeintlich gewonnene Gleichgewicht zwischen Natur und Geist, zwischen Äußerem und Innerem, zwischen Sinnlichkeit und Denken, zwischen realistischer und idealistischer Kultur; solches Gleichgewicht scheint besonders geeignet, das Leben ins Weite und Große zu heben, den Menschen der Enge eines Sonderkreises zu entwinden und ihm an der ganzen Fülle der Wirklichkeit Anteil zu geben. So hat der Monismus, namentlich seit ihm Spinoza eine klassische Verkörperung gab oder doch zu geben schien, eine gewaltige Anziehungskraft geübt auf Dichter und Denker, auf Naturforscher und religiöse Naturen, er schien die Zauberformel, die überallhin Frieden stifte.

Aber eine solche Zauberformel ist er nur, weil er jedem das Seine zu denken gestattet, weil jeder den allgemeinen Gedanken sich in eigentümlicher Weise zurechtlegt; so gewiß in jenem Gedanken eine unangreifbare Wahrheit liegt, in der Ausführung stellt sich alsbald der Gegensatz wieder ein, den es zu überwinden galt; es zeigt sich, daß auch diese Wendung das menschliche Streben vor ein Entweder—Oder stellt, daß sie nicht friedlich die Gegensätze zusammenzuschließen vermag.

Nach der Absicht des Monismus, wie ihn der Spinozismus zeigt, müßten beide Gebiete in vollem Gleichgewicht stehen. So will es auch der „psychophysische Parallelismus", der neuerdings jene Absicht zu genauerer Durchbildung bringt. In Wahrheit ist eine nähere Ausführung des Grundgedankens nicht möglich ohne der einen Seite ein

Übergewicht über die andere zu geben. Spinoza selbst ist, genauer betrachtet, an keiner Stelle reiner Monist, sondern bald Naturalist, bald Idealist, jenes in der Grundlegung, dieses im Abschluß seiner Lehren, wie es namentlich seine Ethik zeigt. Denn dort erscheint zu Beginn die Natur als das Grundgeschehen und als der Kern aller Wirklichkeit, während das Seelenleben zu einer bloßen Begleiterscheinung, einem Reflex des Naturprozesses sinkt.[1] Beim Abschluß des Systems aber schlägt der Materialismus in einen Spiritualismus um. Oder ist es kein Spiritualismus, wenn ein göttliches Leben die ganze Wirklichkeit trägt und zusammenhält, die Natur dieses Leben nur entfaltet, der Mensch aber durch die intellektuelle Liebe zu Gott an der Unendlichkeit und Ewigkeit teilgewinnt? Der Zwiespalt reicht über die Begriffe hinaus in den Gehalt des Lebens hinein, es ist nicht ein einziges, sondern ein zwiefaches Leben, das aus Spinoza wirkt: hier Naturalismus, dort Mystik. Was immer Spinoza bedeuten mag, die erstrebte Einheit hat er nicht erreicht. Ebensowenig ist es späteren Versuchen gelungen, Natur und Geist in ein volles Gleichgewicht zu bringen. Auch der psychophysische Parallelismus hat es nicht erreicht; er macht entweder das Seelenleben zu einem bloßen Reflex der Naturvorgänge, oder diese zu einer Erweisung des Geisteslebens; er verläßt damit die Neutralität und nähert sich entweder dem Materialismus oder dem Spiritualismus.

Daß ein reiner Monismus mit völligem Gleichgewicht der Seiten nicht möglich ist, das bestätigt auch die Erfahrung der Geschichte. Denn sie zeigt, daß, wo eine volle Einigung versucht ward, dabei stets entweder der Spiritualismus oder der Materialismus überwog. Spiritualistisch war die Gestaltung des Monismus in der klassischen Literatur Deutschlands. Denn so stark damals eine Ausgleichung von Natur und Geist künstlerische Seelen anzog, sie erfolgte nicht zwischen Innen- und Außenwelt als gleichberechtigten Größen, sondern sie

[1] Mit vollem Recht bemerkt dagegen Herbart in seiner Allgemeinen Metaphysik (Wke. III, 198): „Da überdies alles Psychologische bei Spinoza aus Bestimmungen des Körperlichen gefolgert wird: so merkt man wenig davon, daß nach ihm das Denken unabhängig vom Ausgedehnten bestehen sollte; und wie könnte es anders sein in irgendeiner Lehre, die ursprünglich die Gedanken als Bilder des Ausgedehnten betrachtet? Eine solche unterwirft immer notgedrungen den Geist der Masse, vermöge des Verhältnisses der Abbildungen zu ihrem Vorbilde.“ Aber das ist nur eine Seite des großen Denkers.

erfolgte gänzlich auf dem Boden des Innenlebens, wohin das Äußere versetzt ward; wenn z. B. bei einem Goethe das Innenleben nur in der Darstellung nach außen seine eigene Tiefe zu finden schien, so war das keine Gleichstellung von Innerem und Äußerem und keine Zerteilung des menschlichen Seins zwischen Geist und Natur. Wenn auf dem Gebiet der Kunst dieser spiritualistische Monismus zur fruchtbaren Verbindung von Innerem und Äußerem aufs glücklichste gewirkt hat, so ward er recht problematisch in der Wendung zu einem philosophischen System, wie Schellings Philosophie sie bietet. Denn hier ist die Gefahr augenscheinlich, die Natur in ihrer Eigentümlichkeit zu schmälern und sie viel zu summarisch zu behandeln. Es war bei allen wertvollen Anregungen eine Gewalttat, der die strenge Forschung alsbald sich entgegenstellte.

Naturalistisch dagegen ist der Monismus, welcher aus der Darwinistischen Entwicklungslehre hervorgeht. Seine erste und populärste Fassung, welche eine große Verwandtschaft mit dem Hylozoismus der alten jonischen Philosophen zeigt, unterscheidet sich vom Materialismus nur dadurch, daß sie das Seelenleben nicht erst nachträglich entstehen läßt, sondern es allem Stofflichen bis in die letzten Elemente hinein von Haus aus beilegt. Aber da dieses Seelische keinerlei selbständige Art entfaltet, so wird die sinnliche Natur zum Ganzen des Alls, und es drängen Naturbegriffe alles Geistige weit zurück. Anders würde die Sache stehen, wenn mit der Beseelung aller Elemente völliger Ernst gemacht würde; denn damit würde der Schwerpunkt ganz und gar in eine unsinnliche Welt verlegt, und es entstünde ein der Leibnizischen Monadenlehre ähnliches Weltbild. Der naturalistische Monismus verwirft aber eine solche Wendung, er glaubt vielmehr den Elementen die Seele wie eine Eigenschaft neben anderen beifügen zu können, ohne sie dadurch wesentlich umzugestalten. Das konnte die Zeit von Thales tun, nicht aber können wir es mit unseren geschärften Begriffen. — Neben dieser Fassung des Monismus sind auch andere entstanden, im besonderen das energetische Weltbild, wie es Ostwald vertritt,[1] aber wenn hier manche Schwierigkeiten jenes Hylozoismus vermieden werden, so erscheinen dafür andere, und es

[1] S. über die verschiedenen Formen des Monismus die klare und scharfsinnige Darlegung von B. Erdmann „Über den modernen Monismus", Akad. Rede, 1914.

bleibt der Grundgedanke unverändert, daß die Natur den Kern der Wirklichkeit bildet und dem Leben sämtliche Maße gibt.

Die Bedenken, die sich in dieser Weise gegen die lehrhaften Fassungen des Monismus erheben, lassen freilich seinen Grundgedanken unangetastet, die Forderung einer Einheit im letzten Grunde der Wirklichkeit. Aber für den Menschen ist diese Einheit ein hohes Ideal, dem sich die Arbeit der Wissenschaft nur allmählich annähern kann, sie wird es tun, indem sie mehr und mehr gemeinsame Begriffe und feste Verkettungen zwischen Natur und Geist entdeckt, indem sie stets gegenwärtig hält, daß das Geistesleben sich nicht nur über die Natur hinauszuheben, sondern auch immer wieder zu ihr zurückzukehren hat. Aber ein solcher Glaube an die letzte Einheit des Ganzen ist etwas anderes als eine dogmatische Fassung, wie der naturalistische Monismus sie gibt. Entscheidend ist für das Ganze der Überzeugung und Forschung, ob anerkannt wird, daß das Innenleben nicht bloß an einzelnen Punkten zerstreut und zersplittert erscheint, sondern sich zu einem Zusammenhange verbindet und damit im menschlichen Bereich ein den Individuen überlegenes Geistesleben eröffnet. Der Wendepunkt der Wirklichkeit liegt dann nicht zwischen Natur und Seele, sondern zwischen Ungeistigem und Geistigem; das Seelenleben teilt beide Stufen, sofern es zunächst der Natur angehört, dann aber ein Träger geistigen Lebens wird. Damit tritt die Frage des Verhältnisses von Körper und Seele zurück vor der, wie eine Welt Geistiges und Ungeistiges miteinander umfassen kann. Die von uns entwickelten Zusammenhänge ergeben diese Antwort, daß das Ungeistige nur etwas Untergeistiges, etwas Halbgeistiges bedeutet, indem dasselbe Sein, welches bei uns die Natur im Stande der Vereinzelung und als ein Gewebe bloßer Beziehungen zeigt, im Geistesleben sich zu einem Ganzen zusammenzufassen und einen Inhalt zu entwickeln beginnt. Solcher Fortgang vom Untergeistigen zum Vollgeistigen ist nicht eine Forderung der bloßen Spekulation, sondern eine Forderung des gesamten Menschenlebens, denn alle eigentümlich menschliche Leistung, vor allem die ethische Bewegung, ist eine Erhebung des Lebens von der natürlichen zur geistigen Stufe. Das Geistesleben erscheint aber dabei zugleich als der Grundbestand und als die Vollendung der Welt, die uns Menschen umfängt.

b) Der Monismus als Massenerscheinung.

Wer die geistigen Strömungen der Gegenwart überschaut und sie würdigen möchte, der muß sich notwendig auch mit dem Monismus als Massenerscheinung befassen; begnügt sich doch der Monismus der Gegenwart nicht mit der Stellung einer wissenschaftlichen Lehre, sondern er möchte auf das Ganze des Volkes wirken und es für sich gewinnen. Sein Erfolg erklärt sich daraus, daß er berechtigte Forderungen der modernen Kulturbewegung in seine Bahnen zieht und mit besonderer Energie vertritt. Zunächst verficht er kräftig eine Bedeutung der Natur sowohl für das Bild des Alls als für die Gestaltung des menschlichen Lebens. Lange Zeit war die Natur im menschlichen Denken zurückgestellt, war sie wie etwas Untergeordnetes und Nebensächliches behandelt. Schon der Beginn der Neuzeit brachte eine Wendung dagegen. Naturbegriffe haben immer mehr Macht erlangt, sie sind selbst in Gedankenwelten, wie z. B. die eines Leibniz, eingedrungen, welche sich ganz und gar als Gegner des Naturalismus fühlten. Aber bei allem Vordringen ward die Natur im Ganzen nicht genügend anerkannt, bis endlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein völliger Umschwung erfolgte und die Natur die ganze Überzeugung beherrschen ließ. Zu diesem vollen Siege wirkte im besonderen der Umstand, daß sich in der Stellung und Schätzung des Menschen eingreifende Wandlungen vollzogen haben. Die privilegierte, ja einzigartige Stellung, die der Mensch so lange sich selber beigelegt hatte, ist durch die moderne Entwicklungslehre aufs allerschwerste erschüttert; zeigt diese doch, daß er mit dem tierischen Leben nicht nur körperlich, sondern auch seelisch eng zusammenhängt; sie ließ ihn damit als ein bloßes Stück der Natur erscheinen. Mit jener Wendung schien der Mensch von langem Wahn und eitler Selbstüberhebung zu seiner echten Heimat zurückzukehren, sein Leben aber damit einen festeren Grund und eine größere Wahrheit zu gewinnen. Diese Strömungen und Stimmungen sind es, welche der moderne Monismus ergreift und kräftig zusammenfaßt; er scheint nur als Ganzes zur Wirkung zu bringen, was im Einzelnen niemand leugnen kann.

Aber stärker noch als das Ja wirkt das Nein, das aus dem Monismus spricht, die Verneinung der Religion, wenigstens ihrer kirchlichen Form. Ein altes Problem kommt damit zu deutlichem Ausdruck. Denn zwischen dem alten Christentum mit seinem schweren ethischen

Ernst und der modernen Kultur mit ihrer Lebensbejahung bestand von Anfang an ein Gegensatz. Lange blieb er versteckt oder wurde zu überbrücken gesucht, aber mehr und mehr ward die Unmöglichkeit dessen ersichtlich, und endlich steht uns der Abstand mit voller Klarheit vor Augen. Dazu kommt das Vordringen dieser Probleme in immer weitere Kreise. Früher nämlich schienen sie nur die obere Schicht der Gesellschaft zu berühren, man hielt es für gänzlich ausgeschlossen, daß die Aufklärung je die Massen gewinne; den Aufgeklärten selbst dünkte für die Massen ein gewisser Aberglaube unentbehrlich. Jenes aber, was damals unmöglich schien, ist jetzt tatsächlich eingetreten, Zweifel und Verneinung sind in weiteste Kreise gedrungen. Wenn nun trotz aller Wandlung und Erschütterung die alte Form der Religion unverändert aufrechterhalten und durch staatlichen oder gesellschaftlichen Druck dem Menschen auferlegt wurde, so entstand eine schwere Verwicklung und die Gefahr einer lähmenden Unwahrhaftigkeit. Der Monismus nun ist es, der dieses Problem klar und energisch ausspricht und eine volle Wahrheit der Überzeugung verlangt, der zugleich einen Weg glaubt zeigen zu können, der aus aller Verwicklung herausführt; so ist es kein Wunder, daß er manche Gemüter gewinnt.

Aber das Feld behaupten kann diese Bewegung doch nur, wo die Probleme nicht mit voller Schärfe gefaßt und nicht in ihre Teile zurückverfolgt werden; sowohl beim Ja als beim Nein wird viel zu hastig ein großes Problem erledigt Beim Ja verwandelt der Monismus die Naturwissenschaft unbedenklich in eine Naturphilosophie, ja in eine Weltanschauung, ohne diesen Sprung zu empfinden; in Wahrheit ist, was im Monismus Weltanschauung, nicht Naturwissenschaft, und was Naturwissenschaft, nicht Weltanschauung. Was aber die Verneinung der Religion betrifft, so verkennt der Monismus durchaus die treibenden Kräfte der Religion; denn ihm bedeutet Religion nichts anderes als eine Art der Weltverklärung; es ist dann leicht, zwischen dem Weltbild der Religion und dem der Wissenschaft schroffe Widersprüche aufzuweisen. Aber das erledigt nicht die Sache, das erreicht nicht ihren Kern. Zu diesem Kern führt erst die Frage, ob die Religion in inneren Notwendigkeiten unseres Wesens begründet ist, und ob sie durch Erhöhungen dieses Wesens beglaubigt wird. Ist das der Fall, so können alle Schäden des gegenwärtigen Standes und alle wohlberechtigte Kritik in keiner Weise die Preisgebung einer Macht recht-

fertigen, die allein das Ganze des Menschen in ein Verhältnis zum Ganzen der Wirklichkeit setzt, die seinem Leben eine unvergleichliche Größe, seiner Seele einen unzerstörbaren Wert und eine reine Innerlichkeit verspricht, die gegenüber einer von Selbstsucht beherrschten und unablässigem Wandel unterworfenen Welt ein Reich der Liebe und Ewigkeit eröffnet und aufrechthält. Der Monismus aber bietet für diese Fragen nur einen durch etwas naturwissenschaftliche Zutat verstärkten Aufguß der im 18. Jahrhundert landläufigen Aufklärung.

Der Grundmangel bei dem allen bleibt, daß das Seelenleben hier lediglich als ein Vorgehen an den einzelnen Individuen behandelt, nicht aber in seiner Verbindung zum Ganzen eines Geisteslebens anerkannt wird. Hält der Monismus sich nur an die einzelnen Individuen, so kann er mit gutem Grunde verfechten, wie fließend die Grenzen zwischen tierischem und menschlichem Leben sind, wie langsam sich auf dem Boden der Geschichte emporgearbeitet hat, was in früheren Zeiten der Mensch von Haus aus zu besitzen schien, wie sehr auch der Kulturmensch unter der Macht der Natur verbleibt. Aber das anerkennen heißt nicht, den Inhalt des menschlichen Lebens erklären. Denn beim Menschen bleibt das Seelenleben nicht wie bei den Tieren an einzelne Punkte zerstreut, sondern es schließt sich zu einem gemeinsamen Leben zusammen; dies gemeinsame Leben aber entwickelt einen unermeßlichen Tatbestand, der völlig neue Züge gegenüber der Natur aufweist. Erst ein solcher Zusammenschluß macht Geschichte und Gesellschaft im eigentümlich menschlichen Sinne möglich, auf diesem Boden entsteht Gedankensprache und Kultur, hier erwächst eine reiche Verzweigung selbständiger Lebensgebiete in Recht und Moral, in Kunst und Wissenschaft. Alle diese Gebiete haben ihre eignen Gesetze, Probleme, Erfahrungen, sie stellen dem Menschen schwere Aufgaben, aber sie machen zugleich mehr aus ihm: mehr und mehr wird er aus einem bloßen Stück der Natur ein geistiges Wesen, das die Unendlichkeit von innen her miterlebt und als Persönlichkeit dem bloßen Dasein eine Tatwelt entgegenzusetzen vermag. In dem allen verkündet sich deutlich eine neue Stufe der Welt, deren Anerkennung auch das Gesamtbild des Alls wesentlich erweitern und vertiefen muß. Die deutsche Philosophie fühlte sich deshalb namentlich der Aufklärung überlegen, weil sie jenen innern Zusammenhang des Menschenlebens mit seinen Gehalten und Werten zur vollen Entfaltung brachte. Der Monismus dagegen verkennt jene Weiterbewegung, die im Gebiet des Menschen

erfolgt; so gibt er ein Bild vom All ohne das unterscheidend Menschliche, und in dies ohne den Menschen abgeschlossene Bild wird dann der Mensch so gut es geht gewaltsam hineingepreßt.

Bei allem aber, was im Monismus gewagt und angreifbar ist, pflegt er seine Behauptung als etwas unbedingt Gewisses, ja, nachdem einmal erkannt, Selbstverständliches zu geben, das nur geistige Beschränktheit oder böser Wille ablehnen könne. Wir sehen hier einmal wieder, daß nichts dogmatischer, nichts intoleranter ist als eine überwiegend verneinende Denkart, indem ihr alles Vermögen fehlt, sich in fremde Denkweisen zu versetzen und irgend etwas außer sich gelten zu lassen. So stellt sich die Sache leicht auf ein schroffes Entweder—Oder, und nahe liegt die Gefahr eines intellektuellen Fanatismus. Heute stehen die Fanatiker überhaupt mehr auf der linken als auf der rechten Seite. Zu welcher Enge und Leidenschaft ein solcher Fanatismus führen kann, das zeigt z. B. Hume. Er war sicherlich als Denker und Forscher groß und im Leben allem Fanatismus fremd, aber gibt es einen krasseren Ausdruck eines intellektuellen Fanatismus, als jenes berühmte Autodafé aller andersgerichteten philosophischen Literatur?[1]

Das Gleichgewicht des Geisteslebens war lange genug von der Religion und der Theologie bedroht, in einem Rückschlag dagegen wird es nun von dem ausschließlichen Herrscheranspruch der Naturwissenschaften gefährdet. Diesen Anspruch aber erheben weniger die Naturwissenschaften selbst als ihre Umbiegung zur Philosophie, wie sie im Naturalismus und Monismus vorliegt. Dabei erreicht der Monismus nicht einmal das, was ihm als die Hauptsache gilt, und was auch wir anderen in hohem Grade schätzen: die Einheit der Gedankenwelt; indem er die Begriffe gewaltsam zusammenschweißt, spaltet er das Leben als Ganzes. Seine Begriffe und Lehren folgen der Natur in der Fassung der mechanischen Denkart, das All wird damit ein

[1] Jene Stelle (am Schluß der 12. Sektion d. Enquiry conc. h. u.) lautet: When we run over libraries, persuaded of these prinziples, what havock must we make? If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics for instance; let us ask: Does it contain any abstract reasonings concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasonings concerning matter of fact or existence. No. — Commit it then to the flames. For it can obtain nothing but sophistry and illusion. — Würde ähnliches von der Gegenseite aus geschehen, so würden alle es Beschränktheit oder Fanatismus nennen; geschieht es von der anderen Seite, so verehren manche es als ein Zeugnis eines starken und mutigen Geistes.

Reich bloßer und blinder Tatsächlichkeit, das kein Handeln, sondern nur ein Geschehen, keinen inneren Forttrieb, sondern nur eine Aufspeicherung, keine wahrhaftige Einheit, sondern nur eine Zusammensetzung kennt. Eine konsequente Denkweise müßte alle Inhalte und Werte entfernen, sie hätte auch für Wahrheit und Wissenschaft keinen Platz Wir müßten ruhig und urteilslos das Weltgeschehen über uns ergehen lassen, dessen strenggebundenes Stück wir hier werden. Statt dessen ist der Monismus in einem eifrigen Kampf um die Wahrheit begriffen und von freudiger Hoffnung auf einen Fortschritt der Menschheit beseelt, er bewahrt in der Gestaltung des Menschenlebens die alten Ideale des Guten und Wahren, er schöpft den Hauptantrieb seines wissenschaftlichen Strebens aus der Überzeugung, dadurch mehr Wahrheit und mehr Vernunft in das menschliche Dasein zu bringen, kurz er wandelt hier ganz und gar die Wege des Idealismus. Kann man aber ohne einen schroffen Dualismus Materialist in der Weltanschauung und Idealist im Handeln sein? Solcher Widerspruch macht dem Herzen seiner Vertreter alle Ehre, aber für die Schärfe der Gedankenarbeit ist es kein besonderes Zeugnis, wenn der Monist an dem entscheidenden Hauptpunkt der Lebensgestaltung sich als einen schroffen Dualisten herausstellt.

Bemerkenswert war in diesem Monismus im Grunde nur die Persönlichkeit Haeckels. Mit jugendlicher Frische und mit voller Einsetzung großer geistiger Kraft hat er die darwinische Bewegung ergriffen und sie zum entscheidenden Durchbruch gebracht; wer irgend ihre unermeßliche Fruchtbarkeit voll anerkennt, der muß es ihm zu einem großen Verdienst rechnen, daß er die Sache mutig gegen eine Welt von Gegnern aufrechtgehalten und siegreich durchgesetzt hat. Seiner Eröffnung neuer Bahnen diente ein starkes Vermögen, die Dinge zusammenzufassen und eine Einheit in ihnen zu erkennen, auch ein unverkennbares Geschick einer deutlichen und festen Formulierung; wie tief er auf seine Wissenschaft gewirkt hat, das bezeugt schon die Tatsache, daß viele Ausdrücke seiner Prägung zum anerkannten Gemeingut geworden sind; wie kein anderer hat er die Kunstsprache jener Wissenschaft bereichert. Was sowohl seine Arbeit als seine Lebensanschauung zusammenhielt, das war eine ausgesprochene künstlerische Begabung und Denkart, sie verlieh ihm einen starken Zug

zur Synthese, zum Zusammenschauen der Dinge, kein Wunder, daß er sich besonders von Goethe angezogen fühlte und gern zu ihm aus des Lebens Nöten floh. Aber der Bedeutung der in seinem Lebenswerk vollzogenen Synthese entsprach nicht die Schärfe und Vorsicht seiner Analyse: er geriet vielfach in ein zu summarisches Verfahren, so ist seine eigne Wissenschaft in ihrer Weiterentwicklung oft über ihn hinausgegangen, und mehr noch mußte seine Weltanschauung Widerspruch erregen. Sie zeigte einen starken Subjektivismus, der ihm alle prinzipiellen Fragen eigentümlich färbte. In der Philosophie konnte er die Bedeutung der Kantischen Wendung nicht anerkennen und blieb dabei an den Stand einer Populärphilosophie gebunden. Sein glutvolles Streben nach mehr Einheit des Alls hätte ihm ein, wenn auch durchaus freies, so doch freundliches Grundverhältnis zur Religion nahegelegt, aber zur näheren Gestaltung dessen folgte er weniger Goethe als einer dürftigen Verstandesaufklärung.

So blieb bei ihm manches unausgeglichen, und es konnte nicht fehlen, daß sich viel Streit um ihn und über ihn entspann. Aber wer sein Lebenswerk als Ganzes übersieht, und wer der Schranken alles menschlichen Strebens eingedenk ist, der muß den jugendlichen Feuereifer, den unerschrockenen Mannesmut, die Einsetzung aller Kraft für eine lebensumfassende Aufgabe, sein rastloses und fruchtbares Schaffen, seine Selbstlosigkeit in allen äußeren Dingen, auch die geistige Frische, die ihn bis in das hohe Alter begleitete, vollauf anerkennen, der wird auch die weite Wirkung verstehen, die von ihm ausging. Nur die in seiner Persönlichkeit vollzogene Verbindung von naturwissenschaftlicher Forschung und künstlerischem und spekulativem Denken gibt diesem Monismus eine Eigentümlichkeit gegenüber dem zurückhaltenden Positivismus einerseits, dem schroffen Materialismus andererseits; davon abgelöst muß er entweder diese oder jene Richtung ergreifen, vor diesem Monismus liegt keine Zukunft.

2. Entwicklung.

a) Zur Geschichte des Ausdrucks.

Die Ausdrücke für Entwicklung hat, wie den Begriff selbst, erst die Neuzeit in allgemeinen Umlauf gebracht. „Entwicklung" erscheint in unserer Sprache erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts, es fand eine weitere Verbreitung erst in der zweiten Hälfte des 18. Älter ist „Auswicklung" (auch „sich auswickeln"), philosophisch hat es zuerst wohl Jacob Böhme verwandt. „Entwickeln" hat nach Grimm zuerst der Lexikograph Stieler („der deutschen Sprache Stammbaum", 1691), „sich entwickeln" Haugwitz (im Soliman, 1684), sowie Hagedorn. Die Gelehrten des 18. Jahrhunderts sprachen oft von einem Entwickeln und einer Entwicklung eines Begriffes, Beweises und Satzes; „das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, heißt die Entwicklung eines Begriffes" (Lambert). Entwicklung im Sinne eines Sichentwickelns, als Selbstentwicklung, gewann Boden erst mit dem Aufsteigen des deutschen Humanismus, dessen Verlangen nach einer Beseelung der Wirklichkeit und nach Anerkennung bildender Kräfte in ihr damit einen bezeichnenden Ausdruck fand. So namentlich bei Herder und Goethe. Im Titel eines Buches erscheint Entwicklung bei Tetens, in seinem 1777 veröffentlichten Hauptwerk „Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwickelung". „Entwicklung" drängt nun „Auswicklung", das in den älteren Schriften Kants noch vorwiegt, gänzlich zurück; auch „Einwicklung", das als Gegenstück „Auswicklung" zu begleiten pflegte, verschwindet aus dem Sprachgebrauch der Philosophie.

Der deutsche Ausdruck war eine Übersetzung fremder, die er teils verdrängte, teils neben sich duldete. Die Termini evolutio-involutio und explicatio-complicatio oder implicatio entstammen den lateinischen Klassikern, aber sie werden dort nur methodologisch, nicht für das

reale Werden verwandt.[1] Ähnlich verbleibt es im Mittelalter, bei Thomas von Aquino erscheinen nur explicitus und implicitus, und zwar in jener formalen Bedeutung. Nur die mystische Spekulation, die von den Schriften des Pseudo-Dionysius ausging, verwendet die Wörter und Begriffe, um ein inneres Verhältnis von Gott und Welt zu bezeichnen. So hat Scotus Eriugena involutus, convolutus, complicatio, replicatio. Wie Nikolaus von Cues, der Philosoph an der Schwelle der Neuzeit, an jene Denkweise anknüpft, so gebraucht er fortwährend die Ausdrücke explicatio und complicatio. Er gebraucht auch evolutio, glaubt es aber erläutern zu sollen.[2] Der Fortgang der Neuzeit macht die Ausdrücke immer geläufiger. Evolutio und involutio sind neben developpement und enveloppement Lieblingswörter bei Leibniz; auch die Physiologie des 18. Jahrhunderts übernahm sie in dem Sinne der später sogenannten „Einschachtelungstheorie", Evolution bedeutete hier eine bloß quantitative Steigerung. Im Gegensatz dazu hieß die besonders glänzend von C. F. Wolff in der theoria generationis vertretene Lehre von einer Umbildung im Werden „Epigenesis".[3] Aber daneben behält Evolution auch den weiteren Sinn von Entwicklung überhaupt, so ist es namentlich bei außerdeutschen Völkern die gebräuchlichste Bezeichnung der neuesten Form der Entwicklungslehre geworden.[4]

---

[1] Bei Cicero heißt es z. B. (Top. 9): tum definitio adhibetur quae quasi involutum evolvit id, de quo quaeritur.

[2] Nikolaus sagt (Pariser Ausgabe von 1514, I, 89 a): linea est puncti evolutio. — Quomodo intelligis lineam puncti evolutionem? — Evolutionem id est explicationem.

[3] C. F. Wolff hat sich über jene Begriffe namentlich in der deutschen Ausgabe und in der zweiten lateinischen Auflage von 1774 deutlich geäußert. Praemonenda § 50 heißt es in dieser: evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam ejus et attributa spectes, omni quidem tempore, at inconspicuum, exstitit, denique vero, speciem prae se ferens ac si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur. S. auch Kant, Krit. d. Urteilskraft (V, 436 Hart.): „Das System der Zeugungen als bloßer Edukte heißt das der individuellen Präformation oder auch die Evolutionstheorie; das der Zeugungen als Produkte wird das System der Epigenesis genannt."

[4] Über die gegenwärtige Verwendung des Ausdrucks mit ihren feineren Nuancen und ihren mannigfachen Schwankungen orientiert vortrefflich das Vocabulaire philosophique der Société française de Philosophique, fasc. 8 pag. 236 ff.

b) Zur Geschichte des Begriffs und Problems.

Es gibt kaum eine Überzeugung und Lehre, bei der alte und neue Denkart so weit auseinandergehen; die Beharrungslehre hängt mit den Zielen jener ebenso eng zusammen, wie die Entwicklungslehre mit denen der Neuzeit. So läßt wiederum der besondere Punkt einen Durchblick der gesamten weltgeschichtlichen Bewegung erwarten. — Wohl zeigt die älteste griechische Philosophie in Anaximander und in Empedokles bemerkenswerte Ansätze einer Entwicklungslehre, aber die Höhe der klassischen Kultur gab der Beharrungslehre das entschiedene Übergewicht, sie entsprach mehr der künstlerischen Art jenes Volkes und war geeigneter, sie in Gedanken zu fassen. Der Grundbestand der Wirklichkeit gilt hier als ein lebendiges, in sichere Formen gefügtes und von unwandelbarer Ordnung beherrschtes Kunstwerk; aus der wirren Flucht der sinnlichen Eindrücke dies klar und kräftig herauszusehen, das wird zum Hauptziel der Wissenschaft. Diese Aufgabe ist nicht lösbar ohne die Anerkennung eines zeitüberlegenen Seins; aus der Übereinstimmung mit ihm stammt alle Wahrheit der Begriffe, die vom Denken aus auch dem Handeln zufließt und ihm beharrende Ziele vorhält. So ist die Wissenschaft hier vor allem eine Versetzung aus der Welt des Werdens in die des Seins, freilich eines tätigen Seins; durchgängig steht hier das Sein vor dem Werden.[1] Eine nähere Ausführung gibt dieser Denkart die Formenlehre, die Plato begründet und Aristoteles weiterbildet. Zeitlos wirken die Formen als Urbilder und Grundkräfte der Dinge, durch den Weltprozeß, der keinen Anfang und kein Ende hat, gehen unverändert die Gestalten. Alle Veränderung kommt vom Stoffe, der, wenigstens im Bereich des Erdenlebens, sich der Form nicht dauernd verbindet, sondern, eine Zeitlang von ihr ergriffen und bezwungen, ihr immer wieder entweicht und ins Gestaltlose zurücksinkt. Immer von neuem hat daher die Form den Stoff zu ergreifen und zu bezwingen; das ergibt einen

[1] Es sei dafür nur eine Stelle aus Aristoteles angeführt (de part. anim. 640 a, 18): ἡ γένεσις ἕνεκα τῆς οὐσίας ἐστίν, ἀλλ' οὐχ ἡ οὐσία ἕνεκα τῆς γενέσεως. b, 1: ἐπεὶ δ'ἔστι τοιοῦτον, τὴν γένεσιν ὡδὶ καὶ τοιαύτην συμβαίνειν ἀναγκαῖον. Selbst der Ausdruck für Wissenschaft wird mit Stehen in Beziehung gebracht (s. Phys. 244 b, 9): ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν. τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαί καὶ φρονεῖν λέγομεν, des näheren s. Hans Meyer: Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles, 1909; ferner s. C. W. Schmidt: Der Entwicklungsbegriff in der Aristotelischen Naturphilosophie, 1917.

unablässigen Wechsel, ein rastloses Werden und Vergehen. So gilt es zunächst von den einzelnen Lebewesen. Auch über sie hinaus werden Verschiebungen nicht geleugnet, vielmehr Wandlungen in den Stellungen der Gestirne, Wandlungen auch im Auf- und Abstieg der Völker bereitwillig anerkannt. Aber auch diese Wandlungen dienen hier zur Bestätigung der Beharrungslehre. Denn es kehren die Gestirne nach Ablauf eines großen Weltjahres immer wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück, um die alte Bewegung zu wiederholen; so wird im Grunde nichts verändert. Ähnlich bildet auch die Geschichte eine endlose Folge von Kreisbewegungen wesentlich gleichen Gehalts. Denn aller Aufstieg der Völker erreicht nur einen gewissen Punkt, um dann in ein Sinken umzuschlagen, bis Elementarkatastrophen von Feuer oder Wasser wieder eine Verjüngung bewirken, so daß dieselbe Bewegung von neuem anheben kann. So eine ewige Wiederkehr der Dinge; was wir heute erleben, geschah unzähligemal und wird unzähligemal geschehen. Demnach ist die Welt kein starres Sein, sondern voller Bewegung, aber diese Bewegung verläuft nach der Art von Tages- und Jahreszeiten in festem Rhythmus und bewahrt inmitten alles Wandels eine sichere Ruhe. Das Leben hat hier durchgängig feste Grenzen, kein naturgemäßes Streben geht ins Unbestimmte, es gibt keinen unendlichen Fortschritt, keine Hoffnung einer wesentlich besseren Zukunft. Dafür herrscht die Überzeugung, daß die Gegenwart unmittelbar Zeitloses erfassen und mit ihm das Leben erfüllen kann. Die Tätigkeit selbst vermag hier die Ruhe in sich aufzunehmen, indem sie aus bloßem Streben ein in sich selbst befriedigtes und gesättigtes Wirken, „Energie“ im Sinne des Aristoteles wird. Eine derartige Tätigkeit findet sich vornehmlich in der künstlerischen Anschauung und in der Erfassung der Wahrheit, aber auch die Höhe des Handelns wird hier zur Darstellung einer beharrenden Art.

Solche Denkweise sieht durchgängig im Unwandelbaren etwas Gutes, im Veränderlichen etwas Schlechtes. Das Hauptmerkmal der Gottheit bildet hier die Ewigkeit, das Unberührtsein vom Strom der Zeit. Dem Handeln aber wird ein unwandelbarer Idealstand vorgehalten, an dem es sich messen und auf den es sich richten soll. So vornehmlich im Entwerfen von Idealverfassungen, die aller geschichtlichen Wandlung überlegen sind. Die Überzeugung, daß unser Leben auf festen Grundlagen ruhe und sich innerhalb fester Grenzen bewege, gestaltet die Arbeit aller Gebiete eigentümlich und gibt selbst der Logik

und wissenschaftlichen Methode eine charakteristische Art. Die Grundwahrheiten dünken hier in Begriffen und Urteilen gegeben und abgeschlossen, es gilt nur sie deutlich herauszuarbeiten, einander zu verketten, in ihre Konsequenzen zu verfolgen. Die Schlußlehre ward damit zum Hauptstück der Arbeit, während der Neuzeit sich diese in die Urteile und Begriffe zurückverlegt hat.

Dabei floß in die Lehren der Philosophen von Anfang an auch die Stimmung des ganzen Menschen mit ein, das Verlangen, gegenüber dem bunten und ermüdenden Wechsel der kleinstaatlichen Verhältnisse einen beharrenden und bedeutenden Lebensgehalt zu gewinnen; die Wendung vom menschlichen Bereich zum All sollte das Leben innerlich erhöhen und befestigen. Solche Strömung wuchs gegen den Ausgang des Altertums und gewann neue Nahrung im Christentum. Die Bewegung wandte sich nun vom Künstlerischen ins Religiöse; verlangte die Höhe des griechischen Lebens ein Ruhen innerhalb der Bewegung, so galt es jetzt, eine Ruhe in Gott im Gegensatz zu dem unsteten und sinnlosen Treiben der Welt zu finden, sich dorthin als in einen sicheren Hafen aus den Stürmen des Lebens zu flüchten. Die Zeit wollte nicht die Aufregung des Strebens, sondern einen festen und sicheren Besitz. Eine besondere Kraft und Innigkeit gab solchem Verlangen die Mystik, sie fand den Kern aller Weisheit darin, die Zeit zu einem bloßen Scheine herabzusetzen und durch das Aufgehen in das ewige Sein jeden Tag „jünger“ zu werden. Dies Lebensziel ergriff in den Zeiten des ausgehenden Altertums und des beginnenden Mittelalters um so mächtiger das Gemüt, als es der gesamten Lage der Kultur entsprach. Denn eine alte Art hatte sich hier ausgelebt, ohne daß fruchtbare Keime einer neuen erkennbar waren; selbst die Besten konnten daher ihre Hauptaufgabe darin finden, den vorhandenen Besitz treu zu wahren und gewissenhaft den künftigen Geschlechtern zu übermitteln. Unwandelbar schien vor allem die religiöse Wahrheit, als göttliche Offenbarung; aber auch auf den übrigen Gebieten, in Philosophie und Medizin, in Recht und Staat, dünkte alles erreicht, was dem Menschen erreichbar ist; die Autorität eines Aristoteles und eines Galen stand kaum hinter der des kirchlichen Dogmas zurück.

Diese Überzeugungen tragen das Ordnungssystem des Mittelalters, das überall unwandelbare Normen und feste Verkettungen herstellt, das Leben in sichere Bahnen bringt und keinen Trieb zur Veränderung duldet. Solcher Denkweise liegt es fern, die Natur als ein

Reich allmählichen Werdens zu verstehen, vielmehr hat diese nur die Formen zu wahren, die der Schöpfer ihr zu Anfang mitgeteilt hat.[1]

Die Neuzeit widersprach von vornherein einer solchen Beharrungslehre. Denn sie konnte nicht selbständig werden und kein eigenes Recht verfechten ohne einen Glauben an die Bewegung und an das Recht der Bewegung. In Wahrheit war gegenüber dem Ausgang des Altertums die Lage der Menschheit erheblich verändert. Neue Völker voll frischer Jugendkraft waren herangewachsen, die langen Jahrhunderte des Mittelalters hatten viel Vermögen gesammelt, das immer stärker nach Betätigung drängte und sich getrauen durfte, die Welt mit eignen Augen zu sehen und nach eignen Zielen zu gestalten; aus dem bloßen Empfangen und Überliefern treibt es zum Weiterbilden und Erneuern, ein verändertes Lebensgefühl heißt neues sehen und hoffen, die Idee einer fortschreitenden Bewegung ergreift immer mehr Leben und Arbeit.

Aber dieser Lebensdrang war nicht leicht in eine sichere Bahn zu leiten; die Geschichte der Entwicklungsidee zeigt, daß das nur im Anschluß an ältere Bestrebungen gelungen ist, und daß es verschiedene Stufen durchlaufen hat. Die Anregung zu einer Wendung reicht in das Christentum selbst zurück. Mochte seine kirchliche Gestalt fest zur Beharrungslehre stehen, seine Gedankenwelt enthielt auch fruchtbare Keime entgegengesetzter Art. Dem Christentum wird die Geschichte weit mehr als dem Altertum. Mitten in die Zeit war nach seiner Überzeugung die Gottheit eingetreten, nicht in mattem Abglanz, sondern mit der ganzen Fülle ihrer Herrlichkeit; dieser Höhepunkt mußte alle Vergangenheit auf sich beziehen und alle Zukunft aus sich entfalten. Die Einzigartigkeit dieses Geschehens duldete keinen Zweifel, unmöglich konnte Christus immer von neuem kommen und sich von neuem kreuzigen lassen; so fielen die unzähligen Perioden, die ewige Wiederkehr der Dinge, aus einem gleichmäßigen Ablauf von Rhythmen ward die Geschichte ein umspannendes Ganzes, ein einziges Drama; daß an den Menschen hier die Forderung einer völligen Umwandlung kam, das gab seinem Leben eine unvergleichlich größere

[1] Um nur eine bezeichnende Stelle dafür anzuführen, so läßt Alanus de insulis († 1203, s. Baumgartner, die Philos. des A. d. J., S. 79) die Natur sprechen: Me igitur tamquam sui vicariam rerum generibus sigillandis monetariam destinavit, ut ego propriis incudibus rerum effigies commonetans ab incudis forma conformatum deviare non sinerem.

Spannung, als wo nur eine vorhandene Natur zu entfalten war. So liegen die Wurzeln einer höheren Schätzung der Geschichte und des zeitlichen Lebens nirgend anders als im Christentum.

Aber nur langsam wurden solche Wandlungen ins Prinzipielle gehoben und deutlich ausgesprochen; es ist das vornehmlich von der Spekulation her geschehen, die damals mit einem Verlangen nach voller seelischer Aneignung der Glaubenswahrheiten eng verbunden war. Vor allem suchte sie die Welt zu Gott in ein engeres Verhältnis zu bringen, als der naive Glaube es tat. Was ist und bedeutet die Welt mit all ihrem Geschehen, von Gott aus betrachtet? Sie kann, so lautet die Antwort eines Augustin, nichts anderes als eine Selbstdarstellung des göttlichen Wesens sein. Damit gewinnt aber alle Mannigfaltigkeit in ihr einen inneren Zusammenhang, auch die verschiedenen Punkte der Geschichte bleiben kein bloßes Nacheinander, sie werden Stücke einer durchgehenden Bewegung, ja eines einzigen weltumspannenden Tuns; auch das, was später eintritt, mußte beim Früheren irgendwie schon gegenwärtig sein; so gleicht der gesamte Weltprozeß der Entwicklung eines Baumes aus seinem Samen.[1] Die mystische Spekulation eines Dionysius, Scotus Eriugena usw. steigert dies dahin, das Ganze der Welt als eine „Auswicklung" dessen zu fassen, was „eingewickelt" bei Gott ist, als eine Entfaltung der Ewigkeit zu einem Leben in der Zeit, der unsichtbaren Einheit zu sichtbarer Vielheit. Ihre Ausdrücke und Bilder sollten uns freilich nicht verführen, diese Denkart der modernen zu nahe zu rücken. Das begründende Sein und die bewegende Kraft blieben jenseitiger Art; die Kette des Geschehens und die Stufenfolge des Nacheinander entsprang nicht dem eignen Boden der Zeit,

[1] Bei dem allen ist Augustin der führende Geist; für seine Entwicklungslehre ist namentlich bezeichnend folgende Stelle (op. III, 148 D): Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quae per tempora in arborem surgerent: ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quae in illo et cum illo facta sunt, quando factus est dies, non solum caelum cum sole et luna cum sideribus —, sed etiam illa quae aqua et terra produxit, potentialiter atque causaliter, priusquam per temporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota in eis operibus, quae Deus usque nunc operatur. Wie er sich aber die Entwicklung eines Baumes aus dem Samen vorstellt, zeigt V, 714 E: In illo grano seminis exiguo, vix visibili, si consideres animo, non oculis, in illa exiguitate, illis angustiis et radix latet et robur insertum est et folia futura alligata sunt et fructus, qui apparebit in arbore, jam est praemissus in semine.

sondern die göttliche Einheit hatte sich in ihr zeitlos auseinandergelegt. Wie diese mit ihrer ewigen Ruhe als das unbedingt Höhere galt, so strebte auch das Leben letzthin nicht in die Fülle der Welt hinein, sondern aus ihr zurück zu jener, aller Vielheit und Bewegung, aller Zerstreuung und Veränderung überlegenen Einheit. Aber trotz solches Abstandes hat die mystisch-spekulative Gedankenwelt die moderne Entwicklungslehre eingeleitet. Sie hat von der Welt, als der Erscheinung göttlichen Wesens, höher denken gelehrt und ihrem Leben das Verlangen nach Ewigkeit und Unendlichkeit eingepflanzt. Die Welt würde der modernen Forschung nicht mit solcher Größe gegenwärtig sein, hätte nicht die Gottesidee ihr Leben und Glanz geliehen.

Allerdings mußte im Verhältnis von Gott und Welt eine beträchtliche Verschiebung erfolgen, ehe das sicher fortschreiten konnte: die engere Verbindung von Welt und Gott durfte nicht die Welt in Gott gänzlich verschwinden lassen, sondern sie mußte dahin wirken, ihr im eignen Sein und Leben einen höheren Wert zu verleihen. Diese Verschiebung ist aber bei dem bahnbrechenden Philosophen der Renaissance, bei Nikolaus von Cues (1401—1464), erfolgt. Als die Auswicklung des unendlichen Lebens — die neuere Spekulation pflegt beim Gottesbegriff statt der Ewigkeit die Unendlichkeit voranzustellen — muß ihm die Welt durch und durch lebendig sein, ja muß sie an jeder Stelle nach Teilnahme am unendlichen Leben dürsten, zugleich aber einen Trieb zu unbegrenztem Fortschritt empfangen.[1] Was

[1] Nur ein Fortschritt ins Unendliche kann die Lebensfülle des absoluten Seins zum Ausdruck bringen, s. z. B. Nikolaus von Cues (Paris, Ausg. von 1514, II, 188 a): Posse semper plus et plus intelligere sine fine, est similitudo aeternae sapientiae, et ex hoc elice, quod est viva imago, quae se conformat creatori sine fine. II, 187 b: semper vellet id quod intelligit plus intelligere et quod amat plus amare, et mundus totus non sufficit ei, quia non replet desiderium intelligendi ejus. — Der Begriff des Fortschrittes ist dem Altertum trotz der Vorherrschaft der Beharrungslehre keineswegs fremd, Plato und Aristoteles haben dafür die Ausdrücke ἐπίδοσις und ἐπιδιδόναι, weit mehr aber trat das stoische προκοπή hervor, das (z. B. bei Polybius) ganz ähnlich verwandt wird wie das heutige „Fortschritt". Der Gedanke eines Fortschritts ins Unendliche hat seine Wurzel bei den Neuplatonikern und Mystikern, zur vollen Entwicklung aber ist er erst in der neuen Philosophie gelangt. Seinen Höhepunkt bildet Leibniz, s. z. B. 150 a (Erdm.): In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum progressus quidam perpetuus, liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat ff.; ferner deutsche Schriften II, 36: „Der Kreaturen und also auch unsere Vollkommenheit bestehet

Gott besitzt, das hat das Geschaffene in allmählichem Wachstum annähernd zu erreichen. Mit solcher Wendung wird die Bewegung wesentlich gehoben und der ganzen Welt ein Streben nach aufwärts eingepflanzt. Zugleich gewinnt, in direktem Gegensatz zum Ausgang des Altertums, das Künstlerische neben dem Religiösen Platz, ja es beginnt dieses zurückzudrängen. Indem die Welt sich mehr und mehr als ein lebensvolles Kunstwerk darstellt, dessen Harmonie alle Gegensätze des ersten Anblicks auflöst, scheint sie die Bewegung wie alle Bildung von innen her, durch Entfaltung ihres eignen Wesens, hervorzubringen; das Absolute bedeutet nun weniger ein eignes Reich, als es der Welt eine Tiefe oder doch einen Hintergrund gibt. Solche Verschiebung vom Theismus zum Pantheismus kommt zum Siege in Giordano Bruno; die immanente und künstlerische Gestalt der Entwicklungslehre verdrängt von nun an die religiöse. Das ist die Art, welche bis zur Gegenwart die Ausdrücke und Bilder von der Sache beherrscht, das stille und stetige Wachsen der Pflanze wird vorbildlich für das Wirken und Weiterbilden der Natur von innen heraus. Die Aufklärung mit ihrer Zerlegung der Natur in seelenlose Elemente ist dieser Gedankenrichtung minder günstig,[1] dagegen bringt der Rückschlag gegen die Aufklärung, wie der deutsche Humanismus ihn enthält, sie voll zur Anerkennung. Nicht die bloße Bewegung, sondern das künstlerische Gestalten wird hier zum Hauptwerke der Natur; damit wird ihre Veränderung zu einer Entwicklung von innen her, und alle Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten scheint einem einzigen Grund-

---

in einem ungehinderten starken Forttrieb zu neuen und neuen Vollkommenheiten.“ Bei Wolff und seiner Schule galt als das höchste Gut perpetuus sive non impeditus ad majores perfectiones progressus. — Der Ausdruck Fortschritt dürfte erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein fester Terminus geworden sein.

[1] Es fehlt hier aber keineswegs an anregenden Gedanken nach dieser Richtung. S. z. B. die wenig beachtete Stelle in Leibnizens Hauptwerk (Nouv. ess. III, cp. VI, pag. 317 a, Erdm.): Peut-être que dans quelque tems ou dans quelque lieu de l'univers les espèces des animaux sont ou étaient ou seront plus sujets à changer, qu'elles ne sont présentement parmi nous, et plusieurs animaux qui ont quelque chose du chat, comme le lion, le tigre et le lynx pourraient avoir été d'une même race et pourront être maintenant comme des sousdivisions nouvelles de l'ancienne espèce des chats. Ainsi je reviens toujours à ce que j'ai dit plus d'une fois que nos déterminations des espèces physiques sont provisionelles et proportionelles à nos connaisances.

typus zu entstammen. Über die Natur hinaus bemächtigt sich der Entwicklungsgedanke dann des Menschenlebens und des ganzen Alls; „alles, was in der Wirklichkeit vorkommt", erscheint nun als „Entwicklung einer absoluten Vernunft" (s. Schelling I, 481). Die nähere Durchführung dessen hat verschiedene Färbungen; stellt die Romantik das ruhige Werden und Wachsen in den Vordergrund, so gibt Hegel mit seiner kosmischen Logik der Entwicklungsidee mehr Selbsttätigkeit. Immer aber erfolgt die Bewegung von innen heraus, immer wirkt, auch an der einzelnen Stelle, mit überlegener Kraft das Ganze.

Das eben ist es, was die künstlerische Entwicklungslehre von der strengwissenschaftlichen unterscheidet, die der Neuzeit eigentümlich ist. Denn diese gibt alle inneren Zusammenhänge auf und stellt das Problem ganz und gar auf den Boden des unmittelbaren Daseins; das empirische Zusammentreffen der Elemente soll den Gesamtstand der Natur erzeugen, aller Fortschritt aber in einem zeitlichen Nacheinander erfolgen. In diesem Sinne wird die Entwicklungsidee ein Hauptstück der modernen Wissenschaft. Diese versteht das nächste Bild der Dinge als eine bloße Erscheinung, von der es zu den echten Beständen erst durchzudringen gilt. Das geschieht, indem die Analyse einfache Elemente aufsucht, das Gesetz die Wirkformen dieser ermittelt, dann aber die Entwicklung die Welt neu aufbaut und vom geschichtlichen Werden aus den vorgefundenen Bestand erklärt. So wird die Entwicklung der neueren Wissenschaft zur Hauptvertreterin der Synthese, sie erscheint hier als die Vollendung und der Prüfstein der gesamten Arbeit; kein Wunder, daß ihr die Gunst des Denkens, ja des modernen Menschen gehört. Es erscheint aber die neue Entwicklungslehre gleich beim entscheidenden Durchbruch der modernen Denkart; schon Descartes hat, wenn auch nur als eine Möglichkeit, den Gedanken, daß der gegenwärtige Weltstand in der Zeit, nach und nach (cum tempore, successive) entstanden sei.[1] Im Lauf der Jahrhunderte bemächtigt sich dieser

[1] Clauberg beschrieb im wesentlichen zutreffend (op. philos. 755) die cartesianische Methode folgendermaßen: Hanc methodum Cartesiana physica tenens considerat omnes res naturales non statim quales sunt in statu perfectionis suae absoluto (ut vulgo fieri solet ab aliis), sed prius agit de quibusdam earundem principiis valde simplicibus et facilibus, deinde explicat, quomodo paulatim ex illis principiis, suprema causa certis legibus opus dirigente, oriantur et fiant, aut certe oriri aut fieri possint, donec tandem tales evadant, quales esse experimur dum consummatae et absolutae sunt.

Gedanke aller einzelnen Gebiete und gräbt sich immer tiefer in den Stand des Wissens ein.[1] In der Kosmologie weicht der antike Gedanke einer Unveränderlichkeit des Himmelsgewölbes dem des allmählichen Werdens der Weltkörper und Weltsysteme (Kant, Laplace), der Befund der Seele wird nicht nach alter Art als fertig hingenommen, beschrieben und eingeteilt, sondern die moderne Psychologie strebt seit Locke, das Werden und Wachsen der Seele von einfachsten Lebenserscheinungen her genetisch zu verstehen; die menschliche Geschichte erscheint als ein allmähliches Aufklimmen von verschwindenden Anfängen her zu unbegrenzter Höhe, auch die einzelnen Kulturwelten werden als in Fluß und Wandel befindlich behandelt. Überall ist gegen die ältere Art der Anblick der Wissenschaft umgewandelt: war sie dort ein Herausheben der bleibenden Bestände und ein unmittelbares Verbinden zu einem festen Ganzen, ein künstlerisches Zusammenschauen der Mannigfaltigkeit, so bringt sie nun das nur scheinbar Feste in Fluß, dringt unermüdlich zu kleineren und kleineren Elementen vor und verwandelt die Wirklichkeit in einen noch mitten im Werden begriffenen Prozeß. Dabei scheint sie eine weit engere Berührung mit den Dingen zu erreichen als früher möglich war; so heißt etwas in die Entwicklung hineinziehen, es voll der Erkenntnis gewinnen. Statt des Großen und Festen kommt jetzt das Kleine und Fließende zu Ehren.

Aber so wirksam die moderne Entwicklungsidee schon lange war, zum Siege für das Ganze des Lebens und der Arbeit hat sie erst Darwin gebracht. Zunächst hat seine Leistung eine große Lücke ausgefüllt: die organischen Formen widerstanden bis dahin hartnäckig einer genetischen Erklärung, so blieb eine unüberbrückte Kluft zwischen ihnen und den Weltbegriffen wie den Erfahrungen des menschlichen Kreises, die beide der Entwicklung schon gewonnen waren. Wohl waren, namentlich durch Lamarck, bedeutende Anfänge zur Aufhellung gemacht, aber den Versuchen fehlte die Verbindung zu einem durchgebildeten Ganzen und zugleich eine zwingende Kraft. Darwin hat mit seiner Vereinigung von Deszendenz- und Selektionslehre jene Lücke ausgefüllt und das Schlußstück des Ganzen geliefert; seine Lehre hat darin eine besondere Stärke, daß sie aus genauester Durchforschung ihres besonderen Gebietes Begriffe und Behauptungen

[1] Einen wichtigen Abschnitt dieser Bewegung behandelt in vortrefflicher Weise H. Heußler: „Der Rationalismus des 17. Jahrhunderts in seinen Beziehungen zur Entwicklungslehre", 1885.

gewinnt, die einer unermeßlichen Ausdehnung nach allen Richtungen fähig scheinen; er hat, wie Helmholtz sich ausdrückt (s. popul. wissensch. Vortr. 2. Aufl. II, 204), „alle — vereinzelten Gebiete aus dem Zustande einer Anhäufung rätselhafter Wunderlichkeiten in den Zusammenhang einer großen Entwicklung erhoben und an die Stelle einer Art von künstlerischer Anschauung bestimmte Begriffe gesetzt". Solches Verdienst verbleibt, auch wenn die Schranken der Selektionslehre mit ihrer natürlichen Zuchtwahl und ihrem Kampfe ums Dasein immer klarer werden; hat doch Darwin selbst diese Lehre nicht als die einzige Erklärung der organischen Formen ausgegeben. Es bleibt dabei, daß er das Problem in eine neue Lage gebracht und die Entwicklungsidee mit der Einführung in das Gebiet des organischen Lebens zugleich zum Ganzen einer Weltanschauung erweitert hat. Für solche Wendung sei vornehmlich Spencers gedacht, der zuerst von einer realistischen Denkweise aus die Entwicklungslehre ein eigentümliches Weltbild erzeugen ließ. Entwicklung ist ihm ein Übergehen aus einem zusammenhangloseren in einen zusammenhängenderen Zustand. Als die allgemeinste Tatsache der Welt gilt ihm Entwicklung, als Zusammenschluß (integration) des Stoffes und Zerstreuung der Bewegung; ihr folgt aber bei ihm in endlosem Wechsel eine Periode der Auflösung in Aufnahme (absorption) von Bewegung und Lockerung (disintegration) des Stoffes. Dort erscheint eine Verschiebung vom Gleichartigen ins Ungleichartige, eine zunehmende Spezialisierung und Differenzierung, vom Weltall als Ganzen bis in die einzelnen Weltkörper, in die menschliche Gemeinschaft, die Kultur, das Einzelwesen hinein; die Periode der Auflösung hat die umgekehrte Richtung. Eine Verwandtschaft solches Rhythmus mit Gedanken der ältesten griechischen Philosophie, namentlich mit Empedokles, ist nicht zu verkennen. Wenn Spencers Lehre, die im Grundriß zeitlich voranging, der Darwins einen kosmischen Hintergrund gab, so hat sie durch die Verbindung mit dieser an Fülle, Anschaulichkeit und Eindringlichkeit unermeßlich gewonnen.

Trotz solches Vordringens der Bewegungslehre ist die Beharrungslehre zu tief eingelebt und zu fest mit den Überzeugungen wichtiger Lebensgebiete verschmolzen, als nicht vielfachen Widerstand zu leisten. Im besonderen ist es die Religion, die nicht nur einzelne Bestandteile ihres herkömmlichen Vorstellungskreises, sondern auch den ihr unentbehrlichen Gedanken einer ewigen Wahrheit bedroht

sieht. Aber auch hier befestigt sich mehr und mehr die Überzeugung, daß es weniger die Bewegungslehre selbst als ihre keineswegs notwendige Verquickung mit Überzeugungen materialistischer oder doch naturalistischer Art ist, welche einen unversöhnlichen Gegensatz zur Religion enthält.[1] Alles zusammen hebt die Entwicklungslehre weit über die Stellung einer besonderen Theorie neben anderen hinaus, sie hat die Führung des Ganzen übernommen und erzeugt einen neuen Lebenstypus, der ebenso unser Grundverhältnis zur Wirklichkeit als die Art unseres Tuns aufs wesentlichste verändert. Nun heißt es nicht mehr eine fertig vorhandene Wirklichkeit anzueignen, sondern einer erst werdenden zur Vollendung zu verhelfen; die Tätigkeit verschlingt sich dabei enger mit der Umgebung und gewinnt ihre nähere Gestalt erst aus der Berührung mit den Dingen. Sie darf sich sagen, nicht neben, sondern inmitten der Welt zu stehen und zu ihrer Bildung mitzuwirken. Nun entfällt die alte Flucht aus dem Strom der Zeit zu einer wandellosen Ewigkeit, sowie die Vorhaltung eines Idealstandes als eines unverrückbaren Zieles, vielmehr heißt es jetzt, ganz und gar der Bewegung der Zeit zu folgen und das Handeln den Forderungen der jeweiligen Lage möglichst genau anzupassen. Das rüttelt alle Lebensgebiete aus träger Starrheit auf und bringt sie in frischesten Fluß, das gibt z. B. der Gesetzgebung wie der Erziehung eine engere Beziehung zur Zeit und erfüllt sie mit den Aufgaben der lebendigen Gegenwart. Von hier aus erwächst ein eigentümlicher

[1] Es sei dafür nur eine Stelle des hervorragenden französischen Theologen Erzbischof Mignot angeführt. Er sagt in seiner vielbeachteten Rede über die Methode der Theologie (s. Bulletin de littérature ecclésiastique Nov. 1901, pag. 272): Vous savez avec quelle défiance justifiée fut reçue dans nos écoles, il y a trente ans, l'idée d'évolution, qui paraissait liée par de graves compromissions avec la philosophie panthéiste; depuis que l'analyse en a précisé le contenu, on est à peu près unanime à reconnaitre qu'une certaine façon d'entendre l'évolution est conciliable avec une conception religieuse et chrétienne de l'univers; on en trouve le germe dans saint Augustin, et on découvre, avec Vincent de Lerins, qu'appliquée à l'histoire religieuse elle peut apporter de grandes clartés dans des problèmes qui seraient restés insolubles. Auch Reischle: „Wissenschaftliche Entwicklungsforschung und evolutionistische Weltanschauung in ihrem Verhältnis zum Christentum“ (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 12. Jahrgang, 1. Heft) scheidet scharf zwischen Evolutionismus als Weltanschauung und Entwicklungstatsachen. Auch an Newman's theory of development mag hier erinnert sein (s. darüber Lady Blennerhassett, Kardinal Newman S. 125 ff.).

Begriff des Modernen, als der Ergreifung des unmittelbaren Augenblicks und der Gestaltung aller Verhältnisse nach seinen Forderungen, eine Elastizität des Lebens, die allen Wandlungen bereitwillig entgegenkommt. Bildet so nach dem Ausdruck Hegels das Werden „die Wahrheit des Seins", so müssen auch die Ideale die Beweglichkeit teilen, so werden auch die Ziele veränderlich, so wird die Wahrheit ein „Kind der Zeit" (veritas temporis filia). Das unterwirft augenscheinlich das Leben einem völligen Relativismus, aber mit dem Hinfälligwerden der älteren Denkweise hat ein solcher allen Schrecken verloren. Denn als Hauptziel gilt ja nicht mehr die Aneignung einer um uns vorhandenen und fertig abgeschlossenen Wahrheit, sondern die Erzeugung eines möglichst reichen Lebens im eignen Kreise; dafür aber scheint jene mehr relative Art mit ihrer unbegrenzten Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit besonders geeignet. Das alles verbleibt nicht bei inneren Bestrebungen und Wandlungen, auch die äußere Gestaltung des modernen Lebens hat jene Umsetzung des Daseins in eine rastlos fortschreitende Bewegung aufs wirksamste unterstützt. Die Technik hat den Lebensprozeß in ungeahnter Weise beschleunigt, den Augenblick bedeutender gemacht, die Berührungen der Menschen und zugleich die Wandlungen der Verhältnisse unermeßlich gesteigert; bis in ihre Werkzeuge hinein ist jetzt die Arbeit in unablässiger Verschiebung begriffen.[1] Mit dem allen scheint der Sieg der Bewegungslehre endgültig entschieden und mit ihm ein kräftigeres, freieres, frischeres Leben errungen.

c) Die Verwicklungen und Schranken der bloßen Entwicklungslehre.

Das alles hat seine Wahrheit und sein Recht; töricht wäre es, sich einem solchen Strom von Tatsächlichkeit entgegenzuwerfen, kleinlich, an ihm einzelne Irrungen aufzuspüren und bei diesen zu verweilen. Aber daß Welt und Leben ganz darin aufgehen, daß der Kampf zwischen Bewegungs- und Beharrungslehre schon endgültig ausge-

[1] Die Konsequenzen dessen für die sozialen Probleme hat namentlich K. Marx in eindringlicher Weise dargelegt; er sagt (Das Kapital, I, 479): „Die moderne Industrie betrachtet und behandelt die vorhandene Form eines Produktionsprozesses nie als definitiv. Ihre technologische Basis ist daher revolutionär, während die aller früheren Produktionsweisen wesentlich konservativ war."

kämpft ist, das dürfte mit allen jenen Wandlungen nicht schon entschieden sein. Es müßte wunderbar zugehen, wenn die Idee der Entwicklung selbst ohne alle Verwicklung wäre, wenn eine Strömung, welche die Zeit so überwältigend fortreißt, nicht viel Ungeklärtes enthielte, wenn das ausschließliche Sehen des Menschen nach einer besonderen Richtung ihn nicht nach anderen Seiten vieles übersehen ließe, seien es Ergänzungen, seien es Widerstände. Nach dem Plane unserer Arbeit soll unsere Untersuchung namentlich dieses erwägen, was die Behauptungen und Wandlungen dem Lebensprozesse leisten, wie er sich unter ihrem Einfluß gestaltet, im besonderen, ob er dabei einen geistigen Charakter zu wahren vermag. Das Problem der Möglichkeit des Geisteslebens ist es, an dem sich alles Unternehmen auch hier zu bewähren hat.

Daß in der modernen Entwicklungslehre verschiedenartige Strömungen zusammenwirken, das verraten schon die Bezeichnungen. Wer von „Entwicklung", von „Evolution" spricht, scheint anzunehmen, daß sich die Dinge von innen her, nach einem Gesetz des Ganzen und in sicherer Richtung auf ein Ziel entfalten. Das aber ist nicht die Meinung des überwiegenden Zuges der Gegenwart, vielmehr erwartet er allen Fortschritt aus dem Zusammentreffen von Elementen, die von Haus aus gegeneinander gleichgültig sind, sowie von einer langsamen Summierung kleiner Verschiebungen, er verwirft alle inneren Ziele und Richtungen, er verwirft alles Wirken aus einem Ganzen. Aber wozu dann der andersartige Ausdruck, der unvermeidlich den Schein einer von innen her sicher und ruhig fortschreitenden Bewegung erzeugt? Er gibt einem seelen- und sinnlosen Weltbild ein viel zu freundliches Ansehen, und er versteckt die Verneinungen und Zerstörungen, die jenes Weltbild enthält.

Solche Bedenken stören indes die Durchschnittsmeinung wenig. Berauscht von dem Gedanken einer Entwicklung, eines Fortschritts ohne Ende, eines unbegrenzten Besser- und Besserwerdens aller Dinge fühlt sie kein Bedürfnis nach einer präziseren Fassung. Viele schwärmen heute für Entwicklung, ohne über das Was und Wie, das Woher und Wohin sich irgendwelche Sorge zu machen. Je geringer die Präzision, je vager die Fassung, desto unbedingter ist die Begeisterung.

Jedenfalls ist die Tatsache unverkennbar, daß in den leitenden Systemen der modernen Entwicklungslehre die mechanische Fassung

überwiegt und als die endgültige Lösung des Problems auftritt. Die ältere Entwicklungslehre mit ihrer künstlerischen oder logischen Art ist dadurch weit zurückgedrängt; von Hegel, mag er im Verborgenen stärker fortwirken als die meisten denken, ist die Herrschaft auf Darwin übergegangen.

Bei Darwin und im Darwinismus sind die beiden Hauptgedanken der Deszendenz und der Selektion deutlich auseinanderzuhalten. Die Deszendenzlehre ist von so verschiedenen Seiten her bestätigt und hat sich so überaus fruchtbar erwiesen, daß über sie in der Wissenschaft kaum noch ein Streit besteht. Die Selektionslehre dagegen, die zeitweise die Forschung überwältigend fortriß, hat mehr und mehr Widerstand gefunden. Daß sich das ganze Reich der Formen lediglich aus einer Ansammlung zufälliger individueller Variationen, durch ein blindes Zusammentreffen und tatsächliches Beharren, ohne irgendwelche innere Gesetzlichkeit, aufbauen solle, das hatte den überwiegenden Zug der Philosophie von Anfang an gegen sich,[1] das hat sich mehr und mehr auch der Naturwissenschaft als unzulänglich erwiesen. Gerade auf dem eignen Boden der Entwicklungslehre findet diese besondere Fassung mehr und mehr Widerspruch. Es sei hier, wo sich ein näheres Eingehen auf diese Probleme verbietet, nur an die Weismannschen Theorien, an die Entwicklungsmechanik, an die Mutationslehre[2] erinnert. Dieselbe Bewegung, welche die eigentüm-

[1] Es sei hier namentlich der unermüdlichen und scharfsinnigen Arbeit E. von Hartmanns in Ehren gedacht, der ebenso von der Spekulation wie von den Tatsachen her die Unzulänglichkeit jener Lehre mit überlegenen Gründen dargetan hat. In seiner Behandlung der Frage: „Die Abstammungslehre seit Darwin“ (in den Annalen der Naturphilosophie II, 3) faßte er S. 354 das Ergebnis der Forschungen der letzten Jahrzehnte dahin zusammen: „Die Selektion kann überhaupt nichts Positives leisten, sondern nur negative, ausschaltende Wirkungen entfalten. Die Entstehung neuer Arten durch minimale Abänderungen ist möglich, aber nicht erwiesen und, seit man den undulatorischen Charakter der minimalen Abänderungen kennt, weniger wahrscheinlich geworden; die sprunghafte Abänderung ist jetzt in den Vordergrund getreten. Die Zufälligkeit weicht einer bestimmt gerichteten, planmäßigen Entwicklungstendenz aus inneren Ursachen, und diese bekundet sich ebensowohl in den kleinsten wie in den sprunghaften Abänderungen. Der Anspruch des Darwinismus, zweckmäßige Resultate aus rein mechanischen Ursachen erklären zu können, ist ganz unhaltbar.“

[2] S. z. B. Hugo de Vries: „Die Tatsachen sprechen somit ganz allgemein gegen die Entstehung von Eigenschaften durch Anpassung. Sie lehren, daß die

lichen Züge und die Probleme des Lebens wieder mehr hervortreibt, muß auch dem Abschluß bei einer mechanischen Entwicklungslehre widerstehen und eine dynamische empfehlen. So geschieht es vielfach in Wiederaufnahme und Weiterführung Lamarckscher Gedanken, so geschieht es in gleichzeitiger scharfer Kritik einer bloß mechanischen Entwicklungslehre, die alle Bildung von innen her und aus dem Ganzen leugnet. Es wird dagegen u. a. geltend gemacht, daß jene Lehre mit ihrer Verneinung alles inneren Forttriebs allen wesentlichen Fortschritt des Lebens und zugleich den Entwicklungsgedanken selbst aufgibt.[1] Nicht minder auch dieses, daß jene Lehre nur dadurch zu einem leidlichen Abschluß gelange, daß sie schon den Elementen beilegt, was auf der Höhe der Bildung sichtbar vorliegt.[2] Es stehen hier große Schlachtlinien gegeneinander, und der Kampf schwankt noch hin und her, jedenfalls dünkt heute die Lage minder einfach, als sie weniger Darwin selbst als seinen stürmischen Jüngern erschien.[3]

Merkmale unabhängig von dieser erworben werden, und daß ein etwaiger Nutzen sich oft erst viel später ergibt." („Die Naturwissenschaft", 7. Febr. 1919.) Für die prinzipiellen Fragen sind von besonderer Bedeutung die Forschungen von Oskar Hertwig.

[1] Bergson bemerkt (L'évol. créatrice, pag. 40): L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent et de prétendre ainsi que tout est donné. Er selbst verficht die idée d'un élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes le trait d'union. Cet élan, se conservant sur les lignes d'évolution entre lesquelles il se partage, est la cause profonde des variations, du moins de celles qui se transmittent régulièrement, qui s'additionnent, qui créent des espèces nouvelles. En général, quand des espèces ont commencé à diverger à partir d'une souche commune, elles accentuent leur divergence à mesure qu'elles progressent dans leur évolution. Pourtant, sur des points définis, elles pourront et devront même évoluer identiquement si l'on accepte l'hypothèse d'un élan commun.

[2] S. Oliver Lodge, Leben und Materie, S. 47: „Man konstatiert hier einfach das zu Erklärende und schiebt es dann den Atomen zu, in der Hoffnung, daß damit dem Fragen ein Ende gemacht sein wird." Bergson findet den Fehler des Evolutionismus Spencers darin: „à decouper la réalité actuelle, déjà évoluée, en petits morceaux non moins évolués, puis à la recomposer avec ces fragments, et à se donner ainsi, par avance, tout ce qu'il s'agit d'expliquer."

[3] Eine vortreffliche Erörterung der prinzipiellen Probleme bietet Sorley: The Interpretation of Evolution (Proceedings of the British Academy, Vol. IV). In der zoologischen Forschung selbst ist das Problem des stammesgeschicht-

Aber obwohl dieselbe Selektionslehre auf dem Gebiete ihres Ursprungs immer kritischer behandelt und mehr und mehr eingeschränkt wird, hat sie in der Gesamtbetrachtung menschlicher Dinge noch immer vielen Boden. Die Neigung ist weitverbreitet, überall auf möglichst einfache Anfänge zurückzugreifen, die den Menschen dem Tiere nahe verwandt zeigen, und die Bewegung aufwärts nicht auf einen inneren Trieb, sondern auf ein allmähliches Weitergestoßenwerden durch die äußeren Notwendigkeiten zurückzuführen, sie als eine bloße Anpassung an die Umgebungen und Lebensbedingungen zu verstehen. Kein anderes Ziel scheint dabei wirksam als die Erhaltung des natürlichen Daseins, der Sieg im Kampf gegen die Mitbewerber. Aller Fortschritt bringt dann nur Kombinationen und Variationen der elementaren Lebensvorgänge; damit ist auch gesagt, daß das Geistesleben ganz und gar an die Natur gebunden bleibt. Die Wandlung der Größen, die damit erfolgt, reicht tief in die Gestaltung der einzelnen Gebiete hinein; wo alle Lebensentfaltung nur der Erhaltung im Kampf ums Dasein dient, wo alle geistige Betätigung nur ein Anhang des physischen Daseins wird, da wird zum Wert der Werte das Nützliche, da sinkt der Begriff eines an sich Guten zu einer Illusion, da rinnt Schönes und Angenehmes zusammen, da kann das Wahre nur eine der Lebenserhaltung förderliche Gruppierung der Vorstellungen bedeuten. Ethik, Ästhetik, Erkenntnislehre müßten sich damit völlig verwandeln, oder, wenn man schärfer denkt, vollständig untergehen.

---

lichen Zusammenhanges der Organismen vor neuen Problemen zurückgetreten (s. darüber Haecker: Das Jahr 1913, Zoologie, S. 334 ff.). Es heißt dort S. 334: „Haupteigentümlichkeiten der neuen Richtung sind das immer stärker werdende Interesse für die Physiologie oder Biologie der Tiere, also für die Lebenserscheinungen einschließlich der Gestaltungsvorgänge und zweitens die Anwendung des Experimentes auf deren Erforschung.“ Es „bahnte sich eine gleichmäßigere, kritisch klarere Würdigung und Beurteilung der auf eine ‚Philosophie des Organischen‘ gerichteten Denkarbeit an“. Im besonderen wird bei der vergleichenden Morphologie und Entwicklungsgeschichte dort (S. 335) hervorgehoben, „daß nicht mehr die etwaige Verwendbarkeit des Materials in der Richtung stammesgeschichtlicher Spekulation, sondern die möglichst tiefgründige Durchdringung und umfassende Behandlung des Stoffes als oberster Zweck behandelt wird, und daß die vorsichtige Prüfung der physiologischen Verhältnisse und teleologischen Beziehungen, die sorgfältige Zusammentragung variationsgeschichtlicher und teratologischer Daten als wichtige Nebenzwecke erscheinen.“

Das Ganze wirkt mit der Kraft einer kürzlich errungenen Einsicht, es zeigt in alten Erfahrungen Neues, es verbindet sonst zerstreute Daten, es läßt die Dinge von einer ganz anderen Seite sehen. Die Naturbedingungen unseres Daseins, das Fortwirken elementarer Triebe inmitten aller Fortbildung und scheinbaren Vornehmheit der Kultur, die Langsamkeit und Schwerfälligkeit der geschichtlichen Fortbewegung, sie kommen mehr zur Geltung; das Bild unseres Daseins scheint mit dem allen mehr Fülle und Naturwahrheit zu erreichen, zugleich aber das Wirken zur wirtschaftlichen Hebung der menschlichen Lage festere Angriffspunkte zu gewinnen.

Aber das alles ist in ein weiteres Ganzes aufzunehmen und aus seinen Zusammenhängen zu verstehen, um der Wahrheit zu dienen; sucht es bei sich selbst den letzten Abschluß und will es allein aus eignem Vermögen die Gedankenwelt gestalten, so verfällt es in schwere Irrungen. Der Fehler besteht namentlich darin, die besondere Art, in der sich beim Menschen Geistesleben und Kultur entwickelt, als den schaffenden und treibenden Grund jenes Lebens selbst zu behandeln; wird aber dieses so von vornherein zu einem Vorgang am Menschen herabgesetzt, so kann seine Ableitung von der bloßen Natur keine Mühe bereiten. Wer nicht im Bannkreise dieser Denkweise steht, wird alsbald den Zirkel in jener Erklärung gewahren und die dort vollzogene Umwandlung der inneren Werte als eine Vernichtung erkennen. Die geistigen Werte und schließlich das Geistesleben selbst werden durch jene Unterordnung unter das Nützliche nicht verändert, sondern zerstört. Ein Gutes — Recht, Ehre, Liebe, Treue —, das wegen seiner Nützlichkeit, d. h. als ein bloßes Mittel für die physische und soziale Lebenserhaltung erstrebt wird, wird damit innerlich vernichtet, es hört auf, ein Gutes zu sein. Ebenso müßte es dem Begriff der Wahrheit ergehen, wenn er zu einer bloß zweckdienlichen Anordnung unserer Vorstellungen sänke; er mag dann alles mögliche andere werden, Wahrheit ist er nicht mehr. Einer solchen Erniedrigung des Lebens widersteht aber das innere Erlebnis, das Gewisseste von allem, was wir kennen. Denn mag über die nähere Fassung des Guten und Wahren noch so viel Streit bestehen, und mag der einzelne noch so wenig teil an jenen Größen haben, als bloße Lebensmöglichkeiten sind sie Tatsachen, die sich schlechterdings nicht wegdeuten lassen, und die das Ganze der Wirklichkeit wesentlich umgestalten. Jene Verneinung aber zerstört alle Möglichkeit eines Innenlebens. Wird unser

ganzes Seelenleben in ein mechanisches Getriebe elementarer Kräfte verwandelt, so gibt es kein Leben aus dem Ganzen, kein Denken, kein erlebendes Subjekt, so müßte der Urteilende auch sich selbst zum Verschwinden bringen und alle geistige Arbeit für ein Wahngebilde erklären. Solange er das nicht tut und nicht kann, widerlegt die Form der Aussage ihren Gehalt, bestätigt die Verneinung selbst, die als wissenschaftliche und allgemeingültige Wahrheit vorgetragene Verneinung, eine dem Naturprozeß überlegene Innerlichkeit. Denn wer verneint, der stellte doch die Frage, und wer fragte, der hatte gedacht, d. h. sich über den bloßen Mechanismus erhoben.

Zu diesem Widerspruch, durch die geistige Arbeit selbst ihre eignen Bedingungen aufzuheben, gesellen sich Verwicklungen der näheren Ausführung. Wunderlich ist vor allem, daß jene Preisgebung alles selbständigen Innenlebens und jene Bindung an die bloße Natur sich als eine Erhöhung und Befreiung gibt. Denn, genauer betrachtet, zerstört jene Wendung allen Sinn und Wert unseres Lebens. Alle unsägliche Mühe und Arbeit des Menschen wie der Menschheit, aller Aufbau der Kultur mit seiner vielfachen Verzweigung, sie hätten kein anderes Ziel als das sinnliche Dasein, die physische Existenz zu erhalten und so auf einem ungeheuren Umwege das zu leisten, was das Tier so viel leichter und bequemer erreicht.[1] Alles, was der physischen Existenz einen Selbstzweck und einen Selbstwert entgegensetzt, müßte als unhaltbar verschwinden, irgendwelchen Inhalt könnte ein solches Leben nicht bieten. Nun aber sind wir einmal denkende und urteilende Wesen, nun haben wir den Mittelpunkt eines Selbst und müssen alle Erfahrung darauf beziehen und von da aus messen. So wird uns jene Inhaltslosigkeit zu einer schmerzlichen Leere, einer Leere, die um so unerträglicher wird, als diese Zusammenhänge nicht die mindeste Hoffnung einer Wandlung gewähren, uns vielmehr das sinnlose Getriebe des Naturprozesses unbarmherzig festhält. Gibt es

[1] Es sei hier an das Wort Kants aus der Kritik der prakt. Vernunft erinnert (V, 65 Hart.): „Über die bloße Tierheit erhebt ihn (den Menschen) das gar nicht, daß er Vernunft hat, wenn sie ihm nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Tieren der Instinkt verrichtet." Ja es müßte von hier aus der vermeintliche Fortschritt in Wahrheit als ein Rückschritt gelten. Denn ist es nicht ein Rückschritt, wenn für die Erreichung desselben Zieles immer kompliziertere Mittel, immer mehr Mühe und Arbeit aufzubieten sind?

eine trostlosere Lebensgestaltung als diese mit ihrer Forderung angespanntester Arbeit ohne allen inneren Gewinn?

Auch nach der methodologischen Seite gerät diese Denkweise in manche Verwicklung, sobald sie auch das Geistesleben an sich zieht. Wir sehen dann eine evolutionistische Ethik, Rechtslehre, Ästhetik usw. entstehen, die alle zu den tierischen Anfängen zurückstreben und in ihnen den Schlüssel aller weiteren Bildung suchen. Nun fehlt gewiß die ältere Anschauungsweise darin, die höhere Stufe in die Anfänge hineinzudeuten und diese damit fälschlich zu idealisieren. Daß das Geistesleben bei uns nicht vom Himmel gefallen, sondern von geringen, halbtierischen Anfängen ausgegangen ist, das ist heute kaum mehr zu bezweifeln. Aber müssen jene Anfänge die Gesamtbewegung beherrschen, könnte nicht der Lebensprozeß sich bei sich selbst erhöhen, könnten nicht neue Kräfte in ihm erscheinen? Die völlige Bindung an die ersten Anfänge ist eine Leugnung aller echten Entwicklung, ein Abschneiden aller Hoffnung auch für das menschliche Leben und Streben. Sind ferner die ersten Anfänge so einfach und klar, um hellstes Licht auf sonst dunkle Gebiete zu werfen? Vermögen wir sie uns unmittelbar vor Augen zu stellen, gestalten wir nicht notwendig ihr Bild nach dem Stande, den wir heute innehaben? So führt jener Weg uns erst recht ins Dunkel hinein; es ist nicht ein gerader Weg, sondern ein Umweg, wenn wir von hypothetisch ausgedachten Anfängen aus höhere Stufen zu erklären suchen [1]

Das alles wendet sich gegen die mechanische und naturalistische Art der Entwicklungslehre, sofern ihre Maße das ganze Leben gestalten. Aber auch der Gesamtgedanke der Entwicklung, wie er die Neuzeit durchdringt, enthält mehr Probleme, als oft anerkannt wird.

[1] Neuerdings hat dies für das Gebiet der Ästhetik ebenso scharfsinnig wie überzeugend Volkelt dargelegt in der Abhandlung „Die entwickelungsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Ästhetik“ (Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 29). Dort heißt es (Abdruck S. 7): „Es gilt zu bedenken, daß sich für die Beantwortung der Frage, was es heiße, sich zu den Dichtungen dichterisch, künstlerisch, ästhetisch verhalten, nur vom Standpunkte des gereiften gegenwärtigen Menschen aus eine sichere Grundlage gewinnen läßt.“ S. 8: „In Wahrheit ist — um diesen kurzen Ausdruck zu gebrauchen — die Ästhetik der Naturvölker kein methodisches Mittel, sondern vielmehr eine der allerdunkelsten und unzugänglichsten Sonderaufgaben der Gesamtästhetik.“ S. 11: „Eine ‚Ästhetik auf entwickelungsgeschichtlicher Grundlage‘ ist demnach eine Umkehrung des richtigen Verhältnisses.“

Zunächst wird viel zu leicht, wo irgend Bewegung vorliegt, eine Entwicklung im Sinne eines unablässigen Aufstieges angenommen. Daß unsere Welt, namentlich der Bereich unseres Handelns, voller Bewegung sei, das stand auch den Alten deutlich vor Augen; ihnen galt diese aber als eine niedere Stufe, weil sie in ihr nur ein wirres Durcheinander, kein sicheres Vordringen sahen. Die moderne Überzeugung dagegen enthielt als ein Hauptstück den Glauben an einen solchen Aufstieg; die Religion hat ihn aufgebracht, die spekulative Philosophie ihn weiter gestützt und durchgebildet. Religion und Spekulation sind heute verblaßt und vielen gänzlich entschwunden, ihr Erzeugnis aber, der Fortschrittsglaube, ist verblieben; ist er, nach Wegfall jener Grundlagen, noch genügend gesichert, gibt ihn die bloße Erfahrung als unumstößliche Wirklichkeit, kann sie mit ihrer Begrenztheit überhaupt einen unablässigen Fortschritt dartun? Sicherlich ist hier viel subjektive Stimmung im Spiel. Es liegt dem Menschen nahe, alle Veränderung als einen Fortschritt zu deuten. Er sieht, was der Lauf des Lebens gewinnen läßt, und vergißt darüber, was zugleich an Altem verloren geht; von da aus fühlt jede Zeit leicht sich selbst als den Höhepunkt des Ganzen, weil sie am eignen Streben alles übrige mißt; eine künstlerische Zeit pflegt nach der Kunst, eine technische nach der technischen Leistung zu schätzen. Zu diesen dauernden Ursachen kommen zeitliche: nichts ist günstiger für den Fortschrittsglauben als ein starkes Kraft- und Gegenwartsgefühl, wie es aufsteigende Zeiten durchdringt, wie es namentlich den Hauptzug der Neuzeit bildet. Von hier aus wird alles freudig ergriffen, was eine Mehrung des Lebens verspricht, dahingehende Erfahrungen einzelner Gebiete werden verallgemeinert, Vereinzeltes und Zerstreutes wird ergänzt und verbunden, Hemmendes dagegen übersehen oder zurückgestellt, selbst der Widerstand als ein Antrieb zu weiterer Tätigkeit verstanden, in dem allen die bloße Erfahrung durch den inneren Lebenstrieb umgewandelt. Einer solchen Betrachtung und Behandlung des menschlichen Daseins droht schließlich notwendig ein Rückschlag, eine kühlere und kritischere Denkart wird manches Stück jenes Fortschrittglaubens zerstören, wird hemmende Momente vor Augen stellen, wird manches als eine vorübergehende Erscheinung erweisen, was jener Glaube zu einem bleibenden Gesetz erhob. So ging z. B. durch die letzten Jahrhunderte die Lehre von einem unablässigen Anschwellen der Bevölkerungszahl, ihr Stillstand bei einzelnen Nationen wurde wie

eine merkwürdige Ausnahme behandelt und erörtert. Wie jung aber ist diese Lehre! Noch Montesquieu meinte, die Bevölkerung Europas habe gegen das Altertum abgenommen, und es empfehle sich, die Vermehrung des Menschengeschlechts durch besondere Gesetze zu fördern. Dann siegte die entgegengesetzte Behauptung, und die Gefahren einer übergroßen Vermehrung kamen bei Malthus zu kräftigem Ausdruck. Die Zahlen gaben einstweilen dieser Annahme recht, aber neuerdings stellt sich immer deutlicher heraus, daß auf einer gewissen Höhe der Kultur und des wirtschaftlichen Lebens durchgängig die Zunahme langsamer wird und zum Stillstand, ja Rückgang kommt; auch das spätere Altertum hat sich oft mit der drohenden Entvölkerung und der Geburtenabnahme beschäftigt. Das aber hat wichtige Folgen auch für die Entwicklungsidee und den Gesamtanblick der Geschichte.

Ferner greift das Problem über das Quantitative hinaus ins Qualitative ein. Bringt die Geschichte ein geistiges Wachstum der Menschheit, erhöht sie das geistige Vermögen? Minder zuversichtlich, als durchschnittlich darüber gedacht wird, stimmt der von Lorenz nachdrücklich verfochtene Antagonismus zwischen geistiger Leistung und Fortpflanzungsfähigkeit. Lorenz nennt es „eine sehr beachtenswerte Tatsache, daß höhere und stärkere geistige Tätigkeit eine geringere Fortpflanzungsfähigkeit in sich schließt“ (Lehrbuch der Genealogie, S. 486/7), und meint, „aller Wahrscheinlichkeit nach würde sich — eine Erfahrung, die man anderweitig beobachtet hat, auch genealogisch bestätigen lassen, daß der männliche Keim eine Wanderung von unten nach oben vollzieht und in den oberen Ständen, oder wie man nach heutiger gesellschaftlicher Organisation sagen könnte, in den höheren Berufen abstirbt“. In Weiterführung dieses Gedankenganges stellt sich der „Untergang höherer Kulturen und Kulturvölker nicht als eine Folge äußerer Überwältigungen, sondern vielmehr als die natürliche Abnahme der Fortpflanzungspotenzen des höheren, kultivierten Individuums“ dar; es erscheint ein „Unvermögen der Natur, das Geistige — um diesen Ausdruck nur im Sinne der Kausalität zu gebrauchen — schlechthin fortzupflanzen“ (S. 487). So würde die Bewegung sich bei sich selbst erschöpfen, die Kulturen müßten sich ausleben und greisenhaft werden, es würde eine Stagnation erfolgen, bis wieder neue Anregungen, vor allem aber frische Menschen kommen; das Ganze würde sich dann aus einem unablässigen Aufsteigen in ein Auf- und Abwogen verschiedener Phasen

verwandeln. Was es dabei etwa an Fortschritt gäbe, das würde sich jedenfalls anders ausnehmen als im gewöhnlichen Fortschrittsglauben.

Auch das gehört hierher, daß die verschiedenen Lebensgebiete eine verschiedene Art der Bewegung zeigen, und daß das Überwiegen eines dieser Gebiete seine Schätzung zur Allgemeingültigkeit zu erheben pflegt. Einen unaufhörlichen Fortschritt zeigen am meisten Technik und exakte Wissenschaft, obschon es auch hier an Verlusten und Rückgängen keineswegs fehlt; geistiges Schaffen im Sinne einer inneren Erhöhung des menschlichen Lebens findet sich in vollem Maße nur an einzelnen ausgezeichneten Punkten, um dann rasch wieder zu sinken; auch in moralischer Hinsicht gibt es aufsteigende und sinkende Zeiten und Lagen; die Religion gibt ihre Grundwahrheit als allem zeitlichen Wandel überlegen; das menschliche Verhalten zu ihr ist aber vielem Wandel unterworfen, so gewiß sie jene Wahrheit an die Vergangenheit zu ketten pflegt. Jedes Gebiet hat die Neigung, von sich aus ein eigentümliches Geschichts- und Weltbild zu entwerfen. So ist das Problem des Fortschritts voller Verwicklung, und was sich als selbstverständlich und allgemeingültig gibt, das ist oft nur das Erzeugnis einer vorübergehenden Lage.

Endlich ist die Entwicklungsidee insofern gefährlich, als sie leicht in der Bewegung ausschließlich ein Werk der Notwendigkeit sieht und den Menschen in ein zu beschauliches und passives Verhältnis zur Umgebung bringt. Der Fortschritt scheint hier mehr an dem Menschen vorzugehen als durch ihn zu erfolgen, er scheint eignen Eintretens und eigner Entscheidung nicht zu bedürfen. So geschah es z. B. in der Entwicklungsidee der Romantik, die ein bewußtloses Wachsen von innen heraus alle Gestaltung hervorbringen ließ und damit den Antrieb zu eigner Tätigkeit hemmte; so kann es auch geschehen, wo die bewegende Kraft in sinnliche Naturtriebe und äußere Notwendigkeiten gesetzt wird. Hier wie da gefährdet die Entwicklungsidee den ethischen Charakter des Lebens und zerstört zugleich die Grundbedingung einer echten Geschichte: ein immer neues Einsetzen ursprünglichen Lebens, ein Verwandeln alles Empfangenen in eigne Tat und lebendige Gegenwart. Während das menschliche Geistesleben seine Spannung und seinen Charakter vornehmlich durch den Zusammenstoß von Schicksal und Freiheit erhält, opfert eine solche Entwicklungslehre die Freiheit unbedenklich dem Schicksal auf. Nur eine Vermengung einer laxeren und einer stren-

geren Fassung kann über solche Probleme täuschen. Entwicklung heißt oft alle fortschreitende Bewegung, ohne daß die Ursache des Fortschritts erörtert wird; so kann hier ganz wohl ein Platz für Freiheit verbleiben. Im strengeren Sinne dagegen bezeichnet Entwicklung einen Prozeß, der mit zwingender Notwendigkeit vorwärts treibt — sei es durch ein Zusammenschließen einzelner Elemente, sei es durch einen Zug des Ganzen —, alsdann fällt alle Freiheit und zugleich auch alle Geschichte im auszeichnend menschlichen Sinn. Alsdann geht nur irgend etwas vor, es wird aber nicht gehandelt; so verstanden ist geschichtliche Entwicklung ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst. Wo Geschichte, da ist mehr als Entwicklung, und wo bloße Entwicklung, da ist keine Geschichte.

Der Zweifel greift aber noch tiefer, er kehrt sich überhaupt gegen die Vorherrschaft der Bewegung, gegen die Verwandlung der ganzen Wirklichkeit in einen bloßen Prozeß. An dem Beweglichmachen aller Verhältnisse, dem Flüssigwerden aller starren Größen sah die Neuzeit zunächst nur den Gewinn: die Steigerung des Lebens, das Wachstum der Freiheit und Kraft. Schließlich aber ist nicht zu verbergen, daß auch vieles damit verloren geht, etwas verloren geht, das zu geistigem Leben unentbehrlich ist. Für all sein Schaffen verlangt nämlich das Geistesleben eine Zeitüberlegenheit, ein Beharren nicht innerhalb der Zeit, sondern gegenüber der Zeit. Eine Wahrheit für heute oder morgen ist eine Unmöglichkeit; was irgend wahr ist, das gilt für alle Zeit oder vielmehr ohne alle Beziehung zur Zeit; mag die Behauptung unter besonderen Umständen nur auf eine Zeitspanne gehen, die Art ihrer Aussprache ist immer zeitloser Art, als geistiges Erlebnis enthält alles Wahre eine Befreiung von zeitlicher Schranke. Auch was wir als gut erachten und schätzen, das hat seinen Wert nicht aus dem Gesichtspunkt einer besonderen Zeit, sondern es hat ihn unabhängig von aller Zeit, aus einer zeitlosen Ordnung der Dinge. So gewiß die Begriffe der Zeiten vom Guten sich ändern: was eine Zeit als gut ergreift, das gilt ihr damit als schlechthin und dauernd wertvoll. Aller Wandel menschlicher Verhältnisse zerstört nicht solche innere Überlegenheit des Geisteslebens über die Zeit. Auch Begriffe wie Persönlichkeit, Charakter, geistige Individualität heben das Leben über die bloße Zeit. Denn sie fordern die Ausbildung einer beharrenden Art und ihr Festhalten gegenüber aller Bewegung; so heißt das Geistesleben ganz und gar in Bewegung verwandeln, es zerstören.

Die Bewegung selbst bezeugt, innerlich angesehen, die Unentbehrlichkeit des Beharrens. Sie ist nämlich nicht zu überblicken, in ein Ganzes zusammenzufassen, als ein Ganzes zu erleben, ohne einen ihr überlegenen Standort und ohne eine von daher bewirkte Synthese. Sonst zerfällt sie in lauter einzelne Punkte, welche die Seele wohl mit wechselnden Eindrücken beschäftigen und ergötzen, ihr aber nicht ein Ganzes und zugleich einen Inhalt zu geben vermögen. Je mehr daher eine der Bewegung überlegene Kraft verschwindet, desto mehr verlegt das Leben sich an die Oberfläche und verliert alles Beisichselbstsein.

Diese zeitüberlegene Art des Geisteslebens erweist besonders deutlich der Aufbau einer Geschichte, d. h. einer eigentümlich menschlichen Geschichte. Diese Geschichte ist nämlich keineswegs eine bloße Folge von Ereignissen, ein Dahintreiben des Menschen mit dem Strom der Zeit; das würde nie die äußere Anhäufung von Wirkungen überschreiten, wie sie uns die Natur, z. B. in der Bildung der Erdrinde, zeigt.' Vielmehr enthält alle Geschichte menschlicher Art eine Gegenwirkung gegen die Flucht der Erscheinungen, einen Versuch, den Strom irgendwie zum Stehen zu bringen, einen Kampf gegen die Zeit. Auch die primitivsten Versuche, selbsterlebte Ereignisse und Taten dem Gedächtnis der Nachwelt zu überliefern, sie im Bewußtsein der Menschheit festzuhalten, zeigen einen solchen Widerstand gegen die Zeit; je mehr aber die Geschichte dem Menschen wird, je mehr sie ihm nicht nur eine Erweiterung seines Wissens, sondern eine Erhöhung seines Lebens bringen soll, desto mehr bedarf sie der Selbsttätigkeit; das aber verlangt notwendig einen zeitüberlegenen Standort. Um die Vergangenheit innerlich mitzuerleben, müssen wir uns von der Zufälligkeit der gegenwärtigen Lage befreien, wenigstens solche Befreiung erstreben; sonst würden wir alles Frühere durch unsere heutige Beschaffenheit sehen und in aller äußeren Erweiterung innerlich bei uns selbst verbleiben; ein Verständnis anderer Epochen aus ihren eignen Zusammenhängen wäre uns gänzlich versagt. Ferner genügt es uns nicht, die Vergangenheit nur zu erkennen, wir wollen sie in Beziehung zum eignen Leben setzen, ihren Reichtum in eignen Besitz verwandeln, durch das Große in ihr selber wachsen. Dafür aber gilt es nicht nur eine Gemeinschaft mit früheren Epochen zu gewinnen, sondern auch an ihrem Bestande Wesentliches und Nebensächliches, Wertvolles und Gleichgültiges voneinander zu scheiden; das verlangt

irgendwelche dem Wandel der Zeiten überlegenen Maßstäbe, es verlangt eine Versetzung der Arbeit auf einen zeitlosen Standort. Letzthin hat die Geschichte nur insofern für uns Wert, als wir sie in eine zeitlose Gegenwart umzusetzen vermögen; das ist ihr Hauptertrag, uns aus der engen und armen Gegenwart des flüchtigen Augenblicks zu einer weiteren, zeitüberlegenen und zeitumspannenden Gegenwart zu führen. Es gibt keinen gefährlicheren Gegner einer echten Gegenwart als die Hingebung an den bloßen Augenblick.

Bei solcher Lage der Dinge verbietet sich schlechterdings die Auslieferung des ganzen Lebens an die Bewegung; mag sie das Bewußtsein völlig einnehmen, die Arbeit hat stets ein Gegengewicht in irgendwelchem Bleibenden gesucht. So haben auch die schroffsten Vorkämpfer der naturwissenschaftlichen Bewegungslehre irgendwelche Ergänzung der Bewegung anerkannt. Das sowohl in der Lehre vom Beharren des Stoffes oder der Energie als in der Unterordnung aller Erscheinungen unter unwandelbare Gesetze. Ohne solche Befestigung hätte ihre Arbeit den Charakter der Wissenschaft eingebüßt und wäre statt kausaler Begreifung eine unterhaltende Erzählung geworden.

Auch die Philosophen konnten die Entwicklung nicht zur Zentralidee ihrer Gedankenwelt machen, ohne ein der Veränderung überlegenes, ja sie umspannendes Beharren anzuerkennen. Ein Leibniz setzt alles in Bewegung, aber er sieht in aller Bewegung dasselbe Grundgeschehen und läßt nur quantitative Unterschiede gelten (c'est tout comme chez nous). Einem Hegel wäre sein System in lauter einzelne Punkte zerfallen, und der Wechsel der einzelnen Phasen hätte alle Wahrheit zerstört, hätte ihm nicht eine zeitüberlegene Betrachtung eine Zusammenfassung zu einem Ganzen geboten, alles Nacheinander in ein Selbstleben dieses Ganzen verwandelt und zugleich über den zeitlichen Ablauf hinaus in eine zeitlose Gegenwart gehoben. Ob das erstrebte Ziel bei Hegel vollauf erreicht ist, das ist eine andere Frage, das Streben aber ist nicht zu bezweifeln, alle Größe des Hegelschen Systems hängt eng mit ihm zusammen.

Auch bei Comte, dem großen realistischen Gegenstück Hegels, steht es ähnlich: zu einem wissenschaftlichen System gelangt er nur durch Ausbildung und Voranstellung beharrender Elemente. Wohl bringt er alle bisherige Geschichte in Fluß und gewährt den früheren Stufen nur eine relative Wahrheit. Aber in der Wendung zum Positivismus scheint die absolute und endgültige Wahrheit erreicht, die

Zukunft mag diese weiter entfalten, der Kern scheint unwandelbar für alle Zeiten gesichert. Auch die Durchleuchtung der Geschichte rückwärts erfolgt gänzlich von diesem als fest erachteten Höhepunkte. So wird inmitten aller Bewegung eine bleibende Wahrheit behauptet.

Für das gemeinsame Leben besagte freilich solche versteckte Anerkennung eines Beharrens wenig, der fortschreitenden Verwandlung des modernen Lebens in einen bloßen Prozeß wurde von da aus nicht genügend widerstanden. Weit stärker fiel ins Gewicht das tatsächliche Fortwirken beharrender Größen und Mächte der älteren Lebensführung. In ihnen, die tief in den Bestand des Daseins eingebildet waren und den Menschen wie selbstverständlich umfingen, hat die Bewegung stillschweigend bald einen Halt, bald eine Ergänzung gefunden. Aber eine solche Lage mit ihrer Unausgeglichenheit entgegengesetzter Strömungen kann nicht auf die Dauer verbleiben, im Vordringen befindet sich aber unverkennbar die Bewegung, so wird sie mehr und mehr das Feld einnehmen, ihre Konsequenzen entfalten, alles Feste zerstören, das ganze Leben in einen ruhelosen Prozeß verwandeln.

Zugleich aber werden auch die Folgen eintreten, die das Verschwinden aller beharrenden Größen und Kräfte mit sich bringt, vornehmlich der Wegfall aller inneren Zusammenfassung, alles Erlebens aus dem Ganzen, zugleich aber die Verkümmerung aller selbständigen Geistigkeit, das Sinken der Arbeit zur inneren Erhöhung des Daseins. Der Triumph der bloßen Bewegung bedeutet einen völligen Sieg nicht nur des Relativismus, sondern auch des Sensualismus, da mit jener Wendung das Leben sich unvermeidlich an die Oberfläche verlegt, er bedeutet eine Preisgebung alles Lebensinhalts, eine Auflösung des Daseins in einzelne Augenblicke, einen Verzicht auf alle echte Gegenwart. Auch zersplittert sich damit unvermeidlich die Menschheit in lauter einzelne Lebenskreise, sie verliert eine gemeinsame Gedankenwelt, die zusammenhalten und zugleich befestigen könnte.

Läßt sich leugnen, daß der Anblick der Gegenwart uns die zerstörende Kraft dieser Wendung schon deutlich genug vor Augen stellt, und daß die daraus erwachsenden Fragen und Zweifel bis in die Grundlagen des modernen Lebens reichen? Ja wir haben ein bunteres und bewegteres Leben gewonnen, uns beengt keine Autorität und keine Tradition, wir können mit voller Frische jedem Eindrucke folgen, jeden Augenblick ergreifen, das Tempo des Lebens immer weiter

beschleunigen. Aber in aller Beweglichkeit und Geschäftigkeit droht das Leben sich uns immer mehr an die Oberfläche zu verlegen und in seinem seelischen Gehalt immer leerer zu werden; uns entweicht eine innere Einheit des Wesens und damit der einzig mögliche Halt gegenüber dem Strom der Dinge; unfähig, unsere Selbständigkeit ihnen gegenüber zu behaupten, werden wir wehrlos von ihnen hin- und hergeworfen. Zugleich zerrinnt uns alle echte Gegenwart, da sie ein Ruhen des Lebens in sich selbst verlangt und eine Erhebung über die bloße Zeit enthält.[1] Dafür bekommen wir bloße Augenblicke, deren bunter Wechsel das Leben in eine rastlose Flucht verwandelt und unvermeidlich das Streben auf das unmittelbar Wirksame, das Sinnfällige, das bloß Nützliche richtet. Als notwendige Folge dessen jenes Haschen nach immer Neuem, Blendendem, Aufregendem, jenes Spähen nach Sensation, Effekt usw., jene Liebedienerei gegen die Launen und Stimmungen des Massenpublikums, dieses geringen Durchschnitts der Menschheit, jene unwürdige „Aktualität", die den schönen Begriff des Aristoteles in sein volles Gegenteil verkehrt hat.[2]

Je mehr uns aber damit die Gegenwart unter den Händen zerrinnt, desto lebhafter wird ein Sehnen in eine unbestimmte Zukunft, ein Erhaschen und Vorausnehmen dessen, was dort erwartet wird.

---

[1] Der Zeit unserer Klassiker war das mit voller Deutlichkeit gegenwärtig. Es sei nur an jenes Wort Goethes (aus den Gesprächen mit Eckermann) erinnert: „Jeder Zustand, ja jeder Augenblick ist von unendlichem Wert, denn er ist der Repräsentant der ganzen Ewigkeit;" auch des Wortes eines neueren feinsinnigen Geistes (W. Gidionsen) sei gedacht:

„Nicht vom Tage sollst du leben,
Auf und nieder schwankt die Welle —
Laß dein Innres fröhlich weben
Stets verjüngten Daseins Quelle.
Ist Ursprünglichkeit dir eigen,
Darfst sie hegen, darfst sie zeigen,
So nur spürst du in der Zeit
Vorgefühl der Ewigkeit."

[2] Der Ausdruck actualis ist eine Schöpfung des späteren Altertums (Augustin, Macrobius), im Mittelalter gewannen, von griechisch-lateinischen Übersetzungen des Aristoteles her, actus, actualis, actualitas — namentlich seit Duns Scotus — eine weite Verbreitung und gelangten von dort zur Neuzeit. Das Wort diente zur Wiedergabe des aristotelischen Begriffes der Energie oder Entelechie, der in sich selbst ruhenden und bei sich selbst befriedigten Tätigkeit im Gegensatz zu der noch unfertigen, erst anstrebenden Bewegung.

„Nie ist," so sagt Lotze in einer noch weit ruhigeren Zeit als es die Gegenwart ist (Mikrokosmus 2. Aufl. II, 281), „so lebhaft wie jetzt der Widerspruch aufgetreten, das ganze Leben, das man beeifert und emsig mitlebt, doch im Grunde nicht für das wahre zu halten und von einem anderen schöneren zu träumen, das man leben möchte und leben wird, sobald uns jenes Zeit lassen und einen Zugang zu ihm öffnen wird."

So zerfällt uns in einer Überspannung und Überstürzung der Bewegung das Leben innerlich, aus einem wahrhaftigen Leben wird es mehr und mehr ein bloßes Lebenwollen, eine Anweisung auf Leben, ja ein Schein des Lebens. Das kann unmöglich so weiter gehen, jener Verwandlung des Daseins in bloße Bewegung ist als einer völligen Zerstörung nachdrücklich zu widerstehen. Die Menschheit muß jene gefährliche Krise überwinden und wird sie überwinden, so gewiß das Verlangen danach eine zwingende Notwendigkeit ihrer innersten Natur vertritt. Aber sie wird sie nicht überwinden ohne eingreifende Wandlungen des Daseins, nicht ohne die Ausbildung eines neuen Lebenstypus, nicht ohne den Mut und die Kraft eines neuen geistigen Aufschwungs.

d) Forderungen für einen neuen Lebenstypus.

So wenig das Problem, in das unsere Untersuchung auslief, sich hier näher erörtern läßt,[1] ohne irgendwelche Orientierung über die Richtung des einzuschlagenden Weges würde unsere Betrachtung ins Leere zu verlaufen scheinen; so seien in aller Kürze wenigstens einige Umrisse entworfen. — Vor allem gilt es, jener drohenden Verflüchtigung des Lebens einen festen Halt entgegenzusetzen. Einen solchen kann nicht die Außenwelt bieten, da wir sie immer erst mittels unserer Seele erleben und daher auch das Festeste draußen uns beweglich werden müßte, wenn das Seelenleben gänzlich der Bewegung gehörte. Eine Festigkeit aber gewährt auch nicht das unmittelbare Seelenleben. Denn hier wogt Mannigfachstes durcheinander, und in buntem Wirbel verdrängt die eine Erscheinung die andere. Es bleibt also nur die Hoffnung, zu irgendwelcher geistigen Tätigkeit vorzudringen, die, fest in sich selbst gegründet, auch das übrige Leben zu befestigen ver-

[1] Es sei dafür auf meine „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung" (2. Aufl. 1913) verwiesen.

spräche. Das haben große Denker der Neuzeit in verschiedener Weise versucht: den archimedischen Punkt suchte Descartes im reinen Denken, Kant im sittlichen Handeln; beider Unternehmen wurzelt in weiteren Bewegungen des modernen Lebens, indem einerseits die wissenschaftliche Arbeit, andererseits ein ethisches Schaffen dem menschlichen Dasein einen festen Grund zu geben und seiner Verflüchtigung in bloße Erscheinungen entgegenzuwirken bemüht war. Beide Bewegungen haben Großes geleistet und fahren fort das zu tun; trotzdem wächst der Zweifel, ob sie den tiefsten Punkt erreichen und von hier aus das ganze Leben zu umfassen vermögen. Einmal nämlich treiben sie das Leben in eine besondere Richtung und geben ihm eine besondere, dort eine intellektualistische, hier eine moralische Färbung. Für unser Problem aber fällt noch mehr ins Gewicht, daß die Festlegung eines besonderen Punktes immer wieder von anderen Punkten her bezweifelt und bestritten werden kann; gegen den Intellekt vermag sich das Handeln, gegen dieses der Intellekt zu wenden, der Skeptizismus kann die Wissenschaft zu einem unselbständigen Vorstellungsgewebe herabzudrücken, der Naturalismus die Moral in ein Erzeugnis sinnlicher Naturtriebe zu verwandeln suchen. Die höchste uns mögliche Gewißheit kann nicht ein besonderes Gebiet, sondern nur eine charakteristische Zusammenfassung zu einem Ganzen bieten; liegt im Geistesleben nicht eine der Verzweigung überlegene Einheit, und bricht nicht in dieser Einheit ein ursprüngliches und ausgeprägtes Leben hervor, so kann unser Leben und Streben nie zur Festigkeit gelangen.

Es kann das nur, wenn das Geistesleben als ein neues Leben im Ganzen, als eine neue Stufe des Seins, ja als die allein echte Wirklichkeit anerkannt wird, der die besonderen Betätigungen, mit ihnen sowohl das wissenschaftliche Denken als das sittliche Handeln, sich unterordnen und einfügen müssen. Mit der Idee einer wirklichkeitbildenden, ursprünglichen und selbsttätigen Geistigkeit wird auch der Kultur ein Ideal vorgehalten, das dem Gegensatz von Denken und Handeln überlegen ist, wird hier wie da eine Stufe freien Schaffens und gebundenen Daseins geschieden.

So gestattet lediglich eine energische Aufrüttelung, ja Umkehrung des Daseins ein Vordringen zu einem festen Punkte und einen Kampf mit der Flucht der Zeit und der Sinnlosigkeit der bloßen Bewegung. Ohne ein Gegründetsein des Menschen in einer dem nächsten Dasein

überlegenen und zugleich im Leben unmittelbar gegenwärtigen Geisteswelt wäre die Sache aussichtslos und selbst das Streben danach keineswegs zu begreifen.

Demnach entstehen in deutlicher Scheidung drei Arten und Typen des Lebens: die eine ist ausschließlich auf ein Beharren, ja einen ewigen Bestand gerichtet und sucht das menschliche Sein möglichst aller Bewegung zu entwinden; die andere hängt gänzlich an der Bewegung und will nichts ihr entzogen wissen; die dritte strebt über den Gegensatz hinaus und möchte aus innerer Überlegenheit jeder Seite ihr Recht gewähren. Die erste beherrscht die antike, die zweite die moderne Gestaltung des Lebens, die dritte wirkt von alters her innerhalb der geistigen Arbeit, aber prinzipiell ist sie erst anzuerkennen, sowie als Lebenstypus zu voller Kraft und Klarheit zu bringen. Hier liegt die Aufgabe der Zukunft. Die alte Art war stark darin, dem Geistesleben Festigkeit und Ruhe zu geben, es als eine unantastbare Ordnung über alles Mögen und Meinen der Einzelnen wie der Massen hinauszuheben. Ins Problematische aber geriet sie dadurch, daß sie die Wahrheit nicht nur als in ihrer Substanz unveränderlich, sondern auch als für den Menschen fertig vorhanden behandelte, daß sie Substanz und menschliche Existenzform in eins zusammenschob. So gilt der antiken Welt und mehr noch dem Mittelalter die wissenschaftliche Wahrheit als endgültig abgeschlossen, so kennt auch das kirchliche Christentum keine Weiterbewegung der religiösen Welt. Damit wird aber der Besitzstand einer besonderen Zeit für immer festgelegt, alles Weiterstreben gehemmt, der Menschheit ein Joch auferlegt, das der Lauf der Zeiten immer drückender machen muß. Auch die Wahrheit selbst leidet Schaden, indem mit ihrem Grundgehalt Zufälliges der Zeiten und Menschen verquickt wird. Dagegen mußte ein Rückschlag kommen, die Bewegung erstritt sich ihr Recht, der Mensch begann seine Schranken und die Bedingtheit seiner Leistungen zu empfinden, es begann jene Entwicklung modernen Lebens, dessen Größe, aber auch dessen Selbstverzehrung uns beschäftigt hat. Hatte die Beharrungslehre die menschliche Existenzform mit der Substanz des Geisteslebens unmittelbar zusammenrinnen lassen, so unterwirft die Bewegungslehre umgekehrt das Geistesleben den Bedingungen der menschlichen Art; jenes ergibt eine Erstarrung, dieses eine Verflüchtigung.

Demnach steht der Mensch zugleich innerhalb der Zeit und über

der Zeit; sein Leben ist zweiseitiger Art, indem es sich einmal einer zeitüberlegenen Wahrheit als einer Tatsache zu versichern und in ihr zu begründen, zugleich aber innerhalb der Zeit eine immer kräftigere Herausarbeitung und deutlichere Entfaltung jener Wahrheit zu erstreben hat. Daher ist hier die Wahrheit zugleich Besitz und Problem, jenes im innersten Grunde des Wesens, dieses bei der Verwandlung des Daseins in volle Selbsttätigkeit.

Nur das macht ein Verhältnis zur Geschichte möglich, das den Gegensatz von Beharren und Bewegung in sich aufnimmt und ihn zugleich überwindet. Darum handelt es sich z. B. bei unserer Stellung zu einer geschichtlichen Religion, etwa der christlichen. Unmöglich läßt sich die menschlich-geschichtliche Form, die sie erhalten hat, für alle Zeiten behaupten. Bei der gewaltigen Veränderung unseres äußeren nicht nur, sondern auch unseres inneren Lebens würde nicht nur unser Denken, sondern auch unser Gefühlsleben und unser Streben in eine Unwahrhaftigkeit geraten, wenn sie mit aller Gewalt jener älteren Art angepaßt würde. — Aber die Entfernung von der überkommenen Lebensform braucht keine Preisgebung der Substanz zu bedeuten. Es kann in unzulänglich gewordenen Existenzformen eine charakteristische Art des Geisteslebens durchgebrochen sein, welche zeitüberlegene, die gesamte Geschichte erfüllende Tatsachen belebt hat und zu beleben fortfährt, eine Art, von der sich das menschliche Leben nun und nimmer losreißen darf. Dies Ewige aber würde zugleich eine fortwährende Aufgabe bleiben, es würde seine Zeitüberlegenheit nicht durch ein starres Beharren in allen Zeiten, sondern vielmehr durch das Vermögen erweisen, in die Eigentümlichkeit aller Zeiten einzugehen, ohne sich selbst zu verlieren, jede Zeit auf das ihr innewohnende Ewige zu bringen und es damit von der bloßen Zeit zu befreien vermag.

Wie sich weiter der Weltanblick und die Stellung des Menschen zur Wirklichkeit verwandelt, wenn das Werden an die zweite Stelle tritt, ohne in die antike Geringachtung zurückzusinken, das läßt sich hier nicht verfolgen. Nur ein Punkt möge zum Schluß noch erwähnt sein. Jene Grundüberzeugung mit ihrem Ausgleich von Beharren und Bewegung kann nie den Tatsachen der Entwicklung widersprechen, wohl aber stößt sie mit einer alleinseligmachenden Entwicklungsphilosophie, einer naturalistischen Evolutionslehre, unversöhnlich zusammen. Die letzte Entscheidung liegt hier bei der Gesamt-

auffassung des geistigen Lebens und zugleich unseres eignen Wesens. Wie die Entwicklung im Ganzen der Wirklichkeit zu verstehen sei, das hängt vornehmlich davon ab, ob das Geistesleben eine neue Stufe des Lebens bildet oder nur eine Fortführung der Natur bedeutet. Ist jenes der Fall, so kann nicht der Prozeß allen Fortgang aus sich selbst hervortreiben, nicht das Höhere das Niedere erzeugen, sondern es müssen der Bewegung neue Kräfte aus weiteren Zusammenhängen zugeführt werden. Damit erhält unsere Wirklichkeit einen Hintergrund und eine Tiefe, sie wird ein Stück eines weiteren Ganzen; die Bewegung ist dann nicht mehr ein zielloses und sinnloses Weiter- und Weiterhasten, sondern sie wird getragen und umfaßt von einem Reiche ewiger Wahrheit. Ist dagegen alles geistige Leben nur ein Nebenergebnis der Natur, so verschwindet alle Möglichkeit, der Bewegung ein Gegengewicht und dem Leben einen Gehalt zu geben, dann treibt die Menschheit mit ihrer ganzen Welt unaufhaltsam ins Leere hinein.

D. Zu den Problemen des Menschenlebens.

1. Kultur.

Im eignen Gebiet des Menschen bildet den beherrschenden Mittelpunkt der Probleme die Kulturidee. Sie erzeugt eine vielfache Verzweigung, die den Haupt- und Gesamtbegriff näher bestimmt. Das Wie der Kultur führt zu den Problemen von Geschichte und Gesellschaft, das Was zu denen der Moral, Kunst usw. Als eine Einleitung zu dem allen sei zunächst der Kulturbegriff im Umriß erörtert.

a) Zur Geschichte des Ausdrucks und Begriffs.

Unserer Gewohnheit gemäß beginnen wir auch hier vom Ausdruck. Kultur in dem heute üblichen Sinne ist neueren Ursprungs. Denn so nahe die Übertragung des Bildes von der Bestellung (colere) des Ackers auf den Stand der Seele dem späteren Altertum wie der Renaissance lag,[1] einen geschlossenen und abgegrenzten Begriff bildet daraus erst Bacon. Die Kultur oder Georgik des Geistes wird ihm ein Hauptteil der Ethik.[2] Aber dieser Versuch wurde zunächst nicht aufgenommen und weitergeführt. Eine ausgedehntere Bewegung hat wohl erst die französische Kultur des 17. Jahrhunderts hervorgerufen. Ihr stolzes Selbstbewußtsein schied sie selbst viel zu deutlich von niederen Stufen, um nicht allgemeinere Erörterungen über verschiedene Zustände der Menschheit anzuregen; das 18. Jahrhundert mit seinem Streben nach einer natürlichen Begreifung der Geschichte verfolgt solche Richtung weiter und beschäftigt sich mehr und mehr mit dem

---

[1] Cicero z. B. nennt (Tuscul. II § 13) die Philosophie cultura animi.

[2] S. de augm. scient. VII, cp. 1: Partiemur igitur ethicam in doctrinas principales duas, alteram de exemplari sive imagine boni, alteram de regimine et cultura animi, quam etiam partem georgica animi appellare consuevimus. Illa naturam boni describit, haec regulas de animo ad illas conformando praescribit, s. näheres cp. 3. Der Ausdruck Georgik zeigt, wie stark das Bildliche des Ausdrucks empfunden wird.

Gegensatz eines Natur- und eines Kulturstandes. Aber so wenig es an Ausdrücken für das Weiterkommen der Menschheit fehlt, verschiedene Bilder und Vorstellungen laufen hier neben- und durcheinander: Kultivieren, Zivilisieren, Polieren, Polizieren, Aufklären;[1] einen festen Ausdruck für das Ganze des dadurch erreichten Standes dürfte erst Turgot mit „Zivilisation" geschaffen haben.[2] In Deutschland besaß das Latein der Renaissance den Ausdruck civilisatio,[3] auch civilitas wird in ähnlicher Bedeutung verwandt,[4] aber die lebendige Sprache blieb davon unberührt und hatte bis in die Anfänge der klassischen Literaturepoche hinein nur schwankende Bezeichnungen.[5]

[1] Aus der schier endlosen Fülle sei hier nur einiges angeführt. Bayle (s. oeuv. div. Haag 1727, I, 453 a) hat cultiver leur esprit et leur raison; wenn er ebenda 407 a von toutes les sociétés, ou l'on cultivait l'esprit redet, so würden wir das kaum anders als mit „Kulturvölker" übersetzen. Aber zugleich hat er civiliser (z. B. dictionn. 1465 se civiliser, 1472 b nations civilisées im Gegensatz zu barbares). Bossuet hat in ähnlicher Bedeutung les nations les plus éclairées, Leibniz (398 a Erdm.) le siècle qui passe pour éclairé, ferner den Ausdruck politissimae gentes; wo wir „Naturmensch" und „Kulturmensch" sagen würden, sagt er „Wilder" und „Europäer"; auch Montesquieu stellt peuples éclairés den peuples grossiers gegenüber, öfter aber hat er poli oder policé (z. B. les peuples les plus polis, la Grèce seul polie au milieu des barbares, un pays policé, un royaume aussi policé comme la France, les peuples policés, peuples bien policés). Auch in England fehlt ein fester Ausdruck; so gebraucht A. Smith bunt durcheinander civilized und polished nations (s. z. B. the theory of moral sentiments V, cp. 2).

[2] S. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 253.

[3] Luther meinte in seinen Tischreden (s. Luther-Gesellschaft Heft 4—5): „Die Wittenberger leben an der Grenze der Zivilisation (in termino civilitatis); wenn sie etwas weiterhin sich angesiedelt hätten, wären sie in die Barbarei gekommen."

[4] Es bildet z. B. bei Kepler (II, 730) den Gegensatz von barbaries.

[5] Das zeigt z. B. der gediegene und gedankenreiche Iselin. In seiner „Geschichte der Menschheit" pflegt er dem „Stande der Natur" den „Stand der Sitten" entgegenzusetzen und spricht demgemäß von „gesitteten" Völkern. Aber nicht minder oft hat er „Polizierung" und „poliziert", er unterscheidet aber dabei, die spätere Sonderung von Kultur und Zivilisation vorausnehmend, zwei Arten der Polizierung: „die eine, durch welche der Gesellschaft die äußerliche Gestalt gegeben wird", „die andere verbessert die Geister und die Gemüter" (7. Buch, 21. Hauptstück). Auch stellt er Barbarei und Menschlichkeit einander entgegen und verwendet „Milderung" (auch „Milderung der Sitten") und „Erleuchtung" (auch „Erleuchtung der Geister") als unserem „Kultur" gleichbedeutend. — Goethe hat in seinen Jugendschriften „polierter" Mensch und „polierte" Nationen, Kant spricht von „geschliffenen" Volksklassen.

Die entscheidende Wendung brachte für Deutschland die klassische Literaturepoche. Ihr Verlangen nach einer Belebung des ganzen Menschen und einer künstlerischen Gestaltung des Daseins enthielt ein viel zu selbständiges Kulturideal, als daß nicht auch die Ausdrücke sich dem hätten anpassen müssen. So ist es denn auch geschehen. Kultur wird nun zu einem festen und zum herrschenden Begriffe, Zivilisation grenzt sich davon als eine niedere Stufe ab, „Aufklärung" verliert, kaum durchgedrungen, die allgemeine Bedeutung und wird zur Bezeichnung der besonderen Art des 18. Jahrhunderts, zu einer historischen Kategorie; dafür hebt sich „Bildung", die bisherige Bedeutung ins Innere wendend, und gewinnt die Neigung der Zeit. Es sei diese Verschiebung der Ausdrücke etwas näher dargelegt, da sie den deutschen Sprachgebrauch bis zur Gegenwart beherrscht.

„Kultur" ohne allen Zusatz begegnet uns zuerst bei Herder; wohl erscheint hier der neue Gebrauch als noch in Fluß begriffen, aber er befestigt sich schon genug, um einen festen Ausdruck abzugeben.[1] Neben Kultur steht, so auch bei Goethe, lange noch Geisteskultur, aber allmählich gewinnt Kultur schlechtweg die Oberhand. Die weitere Verwendung des Begriffes nimmt eine zwiefache Richtung, gemäß den beiden Hauptströmungen im deutschen Idealismus: der künstlerischen und der ethischen. Bei den Dichtern und Humanisten überwiegt die erste, Kunst und Wissenschaft in ihrer Verbindung zum literarischen Schaffen erscheinen hier als die Träger der Kultur, als das unterscheidende Merkmal eines Kulturstandes.[2] Kant und mehr noch Fichte dagegen machen zur Seele der Kultur die Freiheit und geben ihr damit vornehmlich einen moralischen Charakter. Kant definiert Kultur folgendermaßen: „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizu-

[1] Namentlich wichtig ist für den Ausdruck die Stelle Ideen zur Philos. der Gesch. IX, 1: „Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, von der Bearbeitung des Ackers Kultur oder vom Bilde des Lichts Aufklärung nennen: so stehet uns der Name frei; die Kette der Kultur und Aufklärung reicht aber sodann bis ans Ende der Erde." Die Kultur hat als Ziel die „Humanität", das heißt aber für Herder die volle Entfaltung und Harmonie aller Kräfte. Der Mensch unterscheidet sich aber von der bloßen Natur durch die Freiheit; so ist diese dem Kulturbegriffe wesentlich.

[2] S. die gleich anzuführende Stelle aus F. A. Wolff.

legen Ursache hat (nicht seine eigne Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften)“ (V, 464, Hart.). Fichte hat dies weiter ausgebaut und gemäß seiner Art kräftig durchgesetzt. Ihm wird die Freiheit, die volle Selbsttätigkeit, zugleich zum Inhalt der Kultur. So bedeutet ihm diese (Wke. VI, 86): „Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist.“ Wie ihm diese Aufgabe alles übrige in sich schließt, so hat „nichts in der Sinnenwelt, nichts von unserem Treiben, Tun oder Leiden, als Erscheinung betrachtet, einen Wert, als insofern es auf Kultur wirkt“. Religion, Wissenschaft und Tugend werden ausdrücklich zu den höheren Zweigen der Vernunftkultur gerechnet (VII, 166); auch den Staatszweck bildet die Kultur, und der Staat, der dem Denker vorschwebt, wird als Kulturstaat bezeichnet.[1]

Die beiden Arten der Kulturbewegung stimmen aber darin zusammen, Kultur, als ein Bilden von innen her und eine Erhöhung des ganzen Menschen, von aller bloßen Ordnung der Gesellschaft deutlich abzuheben; zur Bezeichnung dieser dient nun Zivilisation; so unterscheiden sich Zivilisation und Kultur wie Niederes und Höheres, wie Äußeres und Inneres.[2]

---

[1] Der Begriff des Kulturstaates widerspricht zunächst der Fassung des Staates als eines bloß „juridischen Institutes“. Auch zum nationalen Staat bildete der Kulturstaat anfänglich einen Gegensatz; s. VII, 212: „Welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht.“ Später hat gerade Fichte die Begriffe Volk und Vaterland zu Ehren gebracht.

[2] Das erscheint schon deutlich genug bei Kant, s. namentlich IV, 152: „Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert. Wir sind zivilisiert, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisiert zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliebe und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.“ Pestalozzi XII, 154 sagt in ähnlicher Denkweise: „Die kollektive Existenz unseres Geschlechts kann dasselbe nur zivilisieren, sie kann es nicht kultivieren.“ Die literarische Kultur hat besonders eifrig F. A. Wolff verfochten, namentlich in der gedankenreichen Abhandlung, die das „Museum der Altertums-Wissenschaft“ einleitet (1807) und ein ausgeprägtes Programm des damaligen Humanismus bildet.

Eng verbunden mit jener Steigerung des Kulturbegriffes ist das Aufkommen von „Bildung“; erst die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts überträgt es vom Äußeren aufs Innere, vom Körperlichen aufs Seelische.[1] Mit besonderer Lebhaftigkeit bemächtigten sich seiner die Romantiker, sie namentlich dürften den Ausdruck „die Gebildeten“ durchgesetzt haben.[2] Bei Fichte läßt sich deutlich verfolgen, wie das Wort aus anfänglicher Unsicherheit ein fester Terminus wird. „Bildung“ wie „gebildet“ haben sich dabei insofern eigentümlich gestaltet und von den anderen Ausdrücken abgezweigt, daß sie nicht sowohl von ganzen Völkern oder der Menschheit als von der höheren intellektuellen Schicht innerhalb eines Volkes gebraucht werden; bei „Bildung“ wird mehr die eigne Tätigkeit, die selbständige Aneignung seitens des Individuums betont.[3] So wird sie wohl der Kultur als etwas Innerlicheres entgegengehalten. — Die Abgrenzung von Kultur und Zivilisation ist neuerdings sehr ins Unsichere geraten,[4] und zwar insofern nicht ohne einen sachlichen Grund, als jene innere Kultur,

Der Unterschied von Kultur und Zivilisation wird ihm zum Mittel, die Griechen und auch die Römer über alle anderen Völker hinauszuheben. Als Hauptmerkmal echter Kultur erscheint dabei der Besitz einer gemeinsamen Literatur, die Kultur ist der durch Ausbildung von Literatur und Kunst hervorgebrachte Stand der Gesellschaft. S. S. 16: „Eine der wichtigsten Verschiedenheiten unter jenen und diesen Nationen ist die, daß die ersten gar nicht oder nur wenige Stufen sich über die Art von Bildung erheben, welche man bürgerliche Polizierung oder Zivilisation, im Gegensatze höherer eigentlicher Geisteskultur, nennen sollte.“ S. 17, „jene höhere Kultur, die geistige oder literarische.“ S. 18, „Asiaten und Afrikaner werden, als literarisch nicht kultivierte, nur zivilisierte Völker, unbedenklich von unseren Grenzen ausgeschlossen.“ Jene ganze Zeit verbindet „Europa“ und „Kultur“ eng miteinander. Dieser Unterscheidung von Kultur und Zivilisation folgt auch W. v. Humboldt.

[1] S. darüber Imelmann, Ausg. von Klopstocks Oden, S. 86; Paulsen Art. Bildung in Reins Enzyklop. Handbuch der Pädagogik (s. Pestalozzi 1780, Herder 1786 u. a.); Biese in d. N. Jahrb. für das klass. Altertum, Jahrgang 1902, S. 241.

[2] Der Ausdruck besagte aber weit mehr als heute nach der abschleifenden Wirkung des Jahrhunderts; das sei auch bei Schleiermachers „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ beachtet. Näheres über den Sinn des Ausdrucks bei den Romantikern s. bei Haym, „Die romantische Schule“, S. 420, 430.

[3] Über die Probleme im Begriff der Bildung s. den geistvollen O. Weißenfels, „Die Bildungswirren der Gegenwart“.

[4] Näheres darüber s. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, S. 253.

die unsere großen Dichter und Denker erfüllte, und die sich deutlich von aller bloßen Zivilisation abhob, in unserer Zeit keinen festen Boden hat. Auch gehen die Nationen hier auseinander; wo wir Deutschen von „Kultur" sprechen, sagen die Engländer und Franzosen „Zivilisation".[1] Doch das ist hier nicht weiter zu verfolgen; über den allgemeinen Sinn von „Kultur" besteht kein Zweifel, die nähere Fassung aber ist völlig herrenlos, jeder Kräftige mag ihr seinen Stempel verleihen.

Mag aber der Begriff der Kultur heute noch so unbestimmt sein, sicherlich bezeichnet er ein altes Problem. Auch die antike Welt konnte sich der Anerkennung eines großen Gegensatzes zwischen den Völkern, sowie der verschiedener intellektueller Stufen innerhalb eines Volkes nicht entziehen; die Höhe des attischen Lebens aber mußte sowohl das Selbstbewußtsein der griechischen Kultur verstärken als innerhalb des griechischen Lebens eine schärfere Scheidung erzeugen. Einer vollen Würdigung des Kulturproblems widerstand hier freilich manches: die nationale Abschließung ließ den höheren Stand als bloße Naturgabe eines besonderen Volkes erscheinen, zugleich setzte die geschichtliche Ansicht von einem endlosen Kreislauf der Dinge allem Fortschritt enge Grenzen, auch war sie einer unbefangenen Erforschung der Anfänge wenig günstig. Andererseits war man geneigt, ein Aufsteigen aus einem rohen Naturstande anzuerkennen; der Scheidung der Menschheit in Griechen und Barbaren mußte aber die Erweiterung des Horizontes und die engere Verbindung der Völker entgegenwirken, die mit Alexander begann.[2] In derselben Zeit aber,

[1] Comte (IV, 444) nennt die Zivilisation l'action de l'homme sur le monde exterieur. Bei der Übersetzung eines Artikels von mir „Religion und Kultur" in der Liberté Chretienne (1907, No. 3, pag. 114) wird zu Kultur angemerkt: Nous n'avons guère l'habitude, en français, d'employer ce mot sans quelque déterminatif: „la culture intellectuelle", „la culture des lettres". In der Kriegszeit wurde der Ausdruck „Kultur" von unsern Gegnern vielfach in spottendem Sinne verwandt.

[2] Das gibt nicht nur der Philosophie einen kosmopolitischen Zug, sondern verwandelt auch sonst die Denkweise. Bemerkenswert ist, was Strabo (Geographica, am Schluß des 1. Buches) von Eratosthenes berichtet: ἐπὶ τέλει δὲ τοῦ ὑπομνήματος οὐκ ἐπαινέσας τοὺς δίχα διαιροῦντας ἅπαν τὸ τῶν ἀνθρώπων πλῆθος εἴς τε Ἕλληνας καὶ βαρβάρους, — βέλτιον εἶναί φησιν ἀρετῇ καί κακίᾳ διαιρεῖν ταῦτα. πολλοὺς γὰρ καὶ τῶν Ἑλλήνων εἶναι κακοὺς καὶ τῶν βαρβάρων ἀστείους.

wo der Gegensatz der Völker verblaßte, verschärfte sich innerhalb der griechischen Welt der Gegensatz von Gebildet und Ungebildet, indem nun lediglich ein gelehrtes Studium an den ererbten Kulturgütern vollauf teilnehmen ließ.[1] Das spätere Altertum ist voller Betrachtungen zum Kulturproblem. Im christlichen Altertum und im Mittelalter tritt diese Frage zurück, um in der Renaissance mit verstärkter Kraft wieder aufzuleben. Seitdem steht die Kultur im Mittelpunkt der geistigen Arbeit; am Kampf um sie leiden alle Gegensätze der Neuzeit: der Idealismus will sie von innen her entfalten, der Realismus sie von außen her zusammenfügen; künstlerische, intellektuelle, ethische Fassungen durchkreuzen sich und bestreiten einander die Oberhand; auch fehlt es nicht an Mischungen mannigfacher Art. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts hat ein Zusammenwirken von Geschichte und Naturforschung die ältere spekulative Behandlung dieser Fragen mehr und mehr einer exakt-wissenschaftlichen weichen lassen; zugleich werden die seelischen Bedingungen des Kulturlebens genauer erforscht,[2] und während der Stoff massenhaft anschwillt, erzeugt das Bedürfnis eines Gesamtbildes neue Versuche einer Kulturphilosophie. Von den zahlreichen dadurch erzeugten Problemen und Kontroversen seien hier nur diejenigen ausgewählt, welche das Lebens- und Geistesproblem unmittelbar berühren.

b) Sachliche Erwägung.

α. Das Problem der Kultur.

Die Kultur gehört zu den Größen, die sich uns um so mehr verwickeln, je genauer wir sie zu fassen suchen. Ein Grundgedanke ist

---

Strabo verteidigt dagegen den Vorrang der Hellenen damit, daß dort gesetzliche Ordnung und Bildung überwiege, bei den anderen aber das Gegenteil: τοῖς μὲν ἐπικρατεῖ τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων οἰκεῖον, τοῖς δὲ τἀναντία.

[1] Schon bei Plato und Aristoteles hat παιδεία neben der Bedeutung der Erziehung auch die weitere der Bildung. Bezeichnend dafür ist z. B. die Aristotelische Zusammenstellung: Reichtum, Adel, Tüchtigkeit, Bildung (πλοῦτος, εὐγένεια, ἀρετή, παιδεία), Pol. 1291 b, 28 (s. ähnlich 1293 b, 39 παιδεία καὶ εὐγένεια, 1291 b, 18: ἐλευθερία, πλοῦτος, παιδεία, εὐγένεια, 1317 b, 39: γένος, πλοῦτος, παιδεία). Bei ihm entsprechen πεπαιδευμένος und ἀπαίδευτος durchaus unserem „gebildet" und „ungebildet".

[2] S. darüber das wertvolle Buch von Vierkandt, „Naturvölker und Kulturvölker. Ein Beitrag zur Sozialpsychologie", 1896.

unbestreitbar, ihn zeigt deutlich schon der Ausdruck: es handelt sich bei der Kultur um die Verwandlung des menschlichen Daseins in Tätigkeit, es handelt sich um die Bildung einer neuen Lebensstufe gegenüber der untermenschlichen Natur; der Mensch will nicht nur in einem gegebenen Dasein dieses oder jenes verschieben, sondern er bildet einen neuen Lebensstand und gewinnt in solchem Bilden ein stolzes Gefühl der Größe und Überlegenheit über alle Umgebung. In dieser Begründung des Lebens auf eigne Tätigkeit ward mit Recht das dem Menschen Eigentümliche und ihn Auszeichnende gefunden. Aber die Behauptung verwandelt sich sofort in eine Frage, sobald wir den Begriff der Tätigkeit näher bestimmen und damit das eigentümliche Werk des Menschen genauer fassen möchten; das aber ist unentbehrlich, wenn ein wesentlich neuer Lebensstand aus der Arbeit der Menschheit hervorgehen und ihrem Handeln ein festes Ziel setzen soll. Eine derartige nähere Bestimmung der Tätigkeit liegt aber nicht unmittelbar vor, so daß wir sie mühelos ergreifen könnten, sondern wir müssen sie erst erringen; wir können das aber nur durch die Arbeit und die Erfahrung der Geschichte hindurch. Dabei zeigt diese Erfahrung, daß das Streben nicht in einer einzigen Richtung fortläuft und sich in dieser nur weiter verstärkt, sondern daß es verschiedene Gestalten erzeugt; innerhalb des allgemeinen Begriffes der Kultur entstehen eigentümliche Arten, die Kultur muß ihr eigenes Wesen erst voll herausarbeiten. Diese verschiedenen Arten müssen uns gegenwärtig sein, wenn wir die heutige Lage der Kultur würdigen wollen.

Es heben sich aber in der geschichtlichen Bewegung unseres westlichen Kulturkreises namentlich drei Arten der Kultur deutlich hervor: Die künstlerische des Altertums, die ethische des Christentums, die dynamische der Neuzeit; die erste wird von der Idee der Formbildung, die zweite von der der Gesinnungserneuerung, die letzte von der der Kraftsteigerung beherrscht. Im Griechentum bildet den Kern der Kulturarbeit die Verbindung der naturgegebenen Elemente zu einem harmonisch geordneten, von innerem Leben erfüllten Ganzen. Es wird hier der Zerstreuung und Flucht der sinnlichen Eindrücke mit Hilfe der Form ein zusammenhängendes und beharrendes Weltbild abgewonnen, es wird das Individuum in das Gefüge einer geschlossenen Gemeinschaft gestellt, es werden die einzelnen Kräfte und Triebe der Seele zu einem Gesamtwerk des Lebens verbunden, an allen Stellen somit eine Wendung von Ungestalt zu Gestalt, vom Chaos zum Kos-

mos vollzogen. Solches formende Wirken erstreckt sich in alle Verzweigung des Lebens und bewirkt überall eine Gliederung; die Verbindung zu einem Ganzen läutert und veredelt die einzelnen Elemente, Natur und Geist erhalten dabei eine enge und fruchtbare Wechselwirkung. Alles zusammen erzeugt ein kräftiges, tätiges, freudiges Leben, das als ein unversiegbarer Quell durch alle Zeiten fortwirkt. Aber trotz aller großen Leistungen hat es die Menschheit nicht dauernd bei sich festgehalten. Seine Grundüberzeugung, daß die Welt als ein herrliches Kunstwerk in der Hauptsache fertig sei und der Mensch diese Herrlichkeit sich nur anzueignen habe, mußte ins Wanken geraten, sobald innerhalb des menschlichen Kreises schwere Verwicklungen erschienen, denen das menschliche Vermögen nicht gewachsen war. Was daraus an Zweifeln erwuchs, das schädigte auch die Stellung und Wirkung der Form: aus dem Grunde der Dinge ward sie mehr und mehr an die Oberfläche gedrängt, und sank sie aus einer lebendigen und belebenden Kraft mehr und mehr zu einem leeren Schmuck, einem Mittel sinnlichen Genusses. Damit lockerte sich der innere Zusammenhang des Menschen mit dem All, und es umfing ihn eine große Öde; seinem Leben fehlte ein festes Ziel wie ein innerer Gehalt, ein Schutz gegen Zweifel und Not. Solche Erschütterungen trieben das Streben in eine völlig andere Richtung und machten zur alles überwiegenden Frage die Sorge um die Rettung der Seele.

Dieser Aufgabe unterzog sich das Christentum. Ihm schien sich die Welt nicht in einem normalen Stande, sondern in einem Stande größter Verwicklung zu befinden, aber in der Anerkennung des Nein eröffnete es dem Menschen zugleich ein überlegenes Ja. Zur Aufgabe der Aufgaben wurde hier, den Menschen durch göttliche Liebe und Gnade zu erneuern, die Gesinnung umzuwandeln, eine ethische Wiedergeburt; gegenüber der Härte und Seelenlosigkeit des nächsten Daseins eröffnete sich hier ein Reich barmherziger Liebe und kindlichen Vertrauens; Leid, ja Schuld wurden hier ein Weg zu innerem Aufstieg. In Entwicklung dessen hat das Leben unermeßlich an Tiefe gewonnen, der Mensch ward in unsichtbare Zusammenhänge gehoben und schöpfte daraus einen unendlichen Wert, Ernst und Weichheit der Gesinnung gingen hier Hand in Hand, Zeitliches und Ewiges, Endliches und Unendliches, Menschliches und Göttliches traten in Wechselwirkung, eine freudige Hoffnung und tiefe Sehnsucht ward allem Streben eingepflanzt, in Richtung auf sich selbst gewann das Leben

eine allem Wirken nach außen überlegene Seele. — Aber das Große, was damit gewonnen ward, trug das Gewand einer besonderen Zeit und mußte im weiteren Verlauf manche Bedenken und Zweifel erzeugen. Jene Wendung zu einem Reich der Innerlichkeit war einer müden und matten Zeit in schroffem Bruch mit der nächsten Welt entstanden, sie ist auch weiter in einem gewissen Gegensatz dazu verblieben, sie hat sich mit ihr nicht genügend auseinandergesetzt; diese Flucht in eine Welt des Glaubens und des Gemütes machte leicht die Arbeit am Dasein zu einer Nebensache und trieb Denken und Handeln in eine zu enge Bahn.

Die Neuzeit setzte dem bei Wiedererwachen eines Kraftgefühls ein emsiges Wirken zur Welt entgegen, sie erzeugte mit Hilfe der Wissenschaft eine Vernunftkultur, welche alle Gebiete des Lebens zu umspannen und alle Kräfte des Menschen voll zu entwickeln versprach. Weit mehr als je zuvor hat hier der Mensch sein Leben auf eigne Tätigkeit gestellt und von hier aus auch das Überkommene wesentlich umgestaltet; kein Wunder, daß diese Art der Kultur sich leicht als Kultur schlechthin gab. Zu einer genaueren Durchbildung aber ist diese moderne Bewegung vornehmlich durch die Idee der Kraftsteigerung gekommen, sie namentlich hat der modernen Kultur einen unterscheidenden Charakter gegeben. Als der Hauptvorzug des Menschen erscheint dabei, sich nicht wie die anderen Wesen an ein gegebenes Maß zu binden, sondern sein Vermögen immer weiter zu steigern, sich neue Wege zu bahnen und neue Anfänge zu setzen. In solchem unbegrenzten Fortschritt des Lebens wird hier das Ziel aller Ziele erblickt und ein vollgenügendes Glück gefunden. Die Bewegung, die daraus hervorging, hat nach allen Richtungen hin umgestaltend gewirkt: nunmehr erscheint das All als in unablässigem Fluß und in stetem Fortschritt begriffen; dies Werden genau zu verfolgen, das wird jetzt zur Hauptaufgabe der Wissenschaft, die damit tiefer als je in den Bestand der Dinge eindringt; nunmehr wird die Gestaltung des menschlichen Zusammenseins nicht wie ein starres Schicksal hingenommen, sondern sie scheint sich weiter und weiter ins Unbegrenzte verbessern zu lassen; nunmehr dünkt auch das Individuum nicht an eine geschlossene Natur gebunden, sondern es scheint weiter und weiter ins Unermeßliche wachsen zu können, es wird ein Samenkorn der Unendlichkeit. Solche Wandlungen geben dem Zeitlauf, ja dem einzelnen Augenblick eine ungeahnte Bedeutung. Nun heißt es, alle

Kraft in den Strom des Werdens einzusetzen und aus jedem Erfolg sofort ein neues Problem zu entwickeln; das Verlangen nach einer jenseitigen Welt verblaßt vor der zuversichtlichen Hoffnung eines unablässigen Wachstums unserer Welt.

Mit allen solchen Leistungen hat die moderne Kultur sonst unzugängliche Höhen erklommen und das ganze Leben wesentlich weitergebildet. Aber auch hier erzeugte die Entwicklung und das Gelingen selbst manche Zweifel. Die Betätigung der Kraft ging mehr und mehr nach außen und verlegte dahin den Schwerpunkt des Lebens, die Bildung des Innern stockte, indem die Erfolge der Arbeit nach außen sich nicht in einen Gewinn für die Seele verwandelten; kehrte der Mensch von der Ausdehnung ins Weite zur Besinnung auf sich selbst zurück, so konnte er nicht umhin, eine Leere zu empfinden. Diese Leere aber mußte um so peinlicher werden, je mehr Verwicklungen in jener Kraftentwicklung erschienen und die naive Hingebung störten. Ferner zeigt auch jenes rastlose Vorwärtsstreben mehr und mehr eine Kehrseite bedenklichster Art: das Hasten von Augenblick zu Augenblick zerstört allen inneren Zusammenhang des Lebens und gefährdet damit alle wahrhaftige Gegenwart, über all den Erfolgen im einzelnen verdunkelt sich dabei der Gesamtsinn des Lebens. Als denkendes Wesen muß der Mensch die Bewegung überschauen, sie in ein Ganzes zu fassen suchen und von ihr eine bleibende Förderung verlangen; von hier aus wird ihm eine Kultur ungenügend, die nur ungestüm vorwärts drängt, nie einen zeitüberlegenen Besitz erreicht.

Unter den Zweifeln und Wirren, die daraus entstehen, gewinnen die älteren Gestaltungen des Lebens wieder mehr Beachtung und Schätzung, schon seit längerer Zeit hat die künstlerische Kultur des Griechentums mit ihrer Ruhe und Schönheit die Geister zu sich zurückgerufen, und immer unentbehrlicher erscheint uns nun auch die ethische Kraft und die Innerlichkeit der christlichen Lebensgestaltung. Wir hoffen oft aus jenen beiden das moderne Streben unmittelbar ergänzen zu können. Aber so berechtigt diese Forderung ist, der Charakter der Lebensgestaltungen ist viel zu verschieden, um sie unmittelbar aneinander zu legen. Zur Ausgleichung und Verbindung wäre ein umfassendes Lebensganzes nötig, ein solches Ganzes fehlt uns aber, und es fehlt uns auch ein einheitliches Kulturideal, das die Menschen zusammenhalten und über die Kleinheit der individuellen Meinungen und Strebungen hinausheben könnte. Es ist nicht zu verhüten, daß

bei solcher Lage uns auch der Gesamtgedanke der Kultur in Zweifel gerät und sein Wert bestritten wird, daß die Angriffe, welche die Kultur seit Jahrhunderten erfahren hat, eine frische Kraft auf dem Boden der Gegenwart gewinnen.

Es ward aber der Wert der Kultur vornehmlich von drei Seiten angefochten: von der Religion, von der Moral, vom Glücksproblem aus. Der Religion hat oft die Kultur mit ihrer Verstärkung menschlicher Kraft und ihrer Steigerung menschlichen Selbstbewußtseins schwere Bedenken erweckt. Ein frommer Sinn sah in dem Verlangen der Menschheit nach voller Selbständigkeit und Selbsttätigkeit ein Überspannen menschlichen Vermögens, ein Überschreiten naturgewiesener Schranken, einen ungebührlichen Frevel. Einer solchen Denkweise erschienen die Mißstände der Kultur leicht als eine Strafe für menschlichen Hochmut. Eine derartige Überzeugung wirkt von Babylon her in der Erzählung vom Sündenfall und vom Turm, der bis zum Himmel reichen soll, sie erscheint ferner in der Prometheussage, sie ist auch in der Faustlegende erkennbar, nur daß hier im besonderen ein übergroßer Wissensdurst als frevelhaft verworfen wird.

Nahe verwandt sind diesen religiösen Bedenken solche moralischer Art. Unverkennbar bringt die Entwicklung der Kultur viele moralische Gefahren mit sich, sie zerstört die anfängliche Einfachheit sowie den festen Zwang der Sitte, sie weckt den Menschen zu stärkerer Entfaltung seiner Kraft, aber damit leicht auch zu schrankenloser Selbstsucht, sie steigert die Genüsse des Lebens und führt damit leicht in Lüsternheit und Weichlichkeit; auch insofern bringt sie moralische Gefahren, als sie den Menschen abhängiger von seiner Umgebung und ihrem Urteil macht, damit aber unvermeidlich viel Scheinwesen und Heuchelei erzeugt. So ist es kein Wunder, daß eben die Vertreter einer strengen Moral die Kultur oft mit Ungunst behandelt haben.

Vor allem aber war es die Frage des Glückes, welche Zweifel an der Kultur hervorrief. Die Kultur verlangt unsägliche Mühe und Arbeit und pflegt sie keineswegs mit reiner Freude zu lohnen, sie erzeugt unbegrenzte Wünsche und macht den Menschen immer begehrlicher, sie verflicht ihn mit fernen und fremden Dingen und läßt ihn darüber das Eigne und Nahe vergessen; so scheint sie den Menschen immer weiter von seinen natürlichen Grundlagen zu entfernen und sein Dasein ins Künstliche zu gestalten. Es ist begreiflich, daß demgegenüber eine Sehnsucht nach reinen Naturanfängen entsteht,

daß man die Kultur als eine Last empfindet, die man gern abschütteln möchte. Derartige Stimmungen erscheinen z. B. in dem Preise des Hirtenlebens, wie ihn auch das Alte Testament, namentlich bei Hosea und Jesaias, zeigt.[1] Ähnliche Stimmungen hat das spätere Griechentum. Ein Widerwille gegen das Raffinement der alternden Kultur, eine Sehnsucht nach einfachen Zuständen und schlichter Lebenshaltung ergriff damals weite Kreise. So zeigen es unter den Denkern die Kyniker in gröberer, die Stoiker in feinerer Art. Auch die schöne Literatur ist voll ähnlicher Stimmungen.[2] In der Neuzeit hat namentlich Rousseau das Problem mit glühender Leidenschaft ergriffen und die Menschheit damit gewaltig aufgerüttelt, im besonderen wirkte dahin die äußerste Verschärfung des Gegensatzes zwischen Individuum und Gesellschaft, die sein ganzes Wirken durchdringt.

Was immer aber so die Vergangenheit der Kultur an Bedenken entgegenhielt, das erfahren wir heute als eignes Erlebnis. Eine schroffe Entzweiung von Kultur und Religion liegt klar vor Augen; daß dem Anschwellen der Kulturbewegung keineswegs eine moralische Kräftigung entspricht, vielmehr die moralischen Verluste die Gewinne zu überwiegen drohen, das läßt sich nicht bezweifeln; daß endlich alle staunenswerten Erfolge nicht schon eine innere Befriedigung und einen freudigen Lebensmut ergeben, bezeugt das Vordringen trüber Stimmungen in weite Kreise der Gegenwart. Eine durchgehende Unsicherheit ist unverkennbar; wohl arbeiten wir rastlos weiter, aber der Glaube an das alleinseligmachende Vermögen der Kultur ist schwer erschüttert, beim Fehlen eines gemeinsamen Zieles, das uns zusammenhalten und unser Handeln in sichere Bahnen lenken könnte, verquickt sich mit allem Großen der Leistung Kleinmenschliches, ja Niedriges der Gesinnung und droht es zu überwuchern; kurz es hat sich uns die Kultur aus einem sicheren Besitz in ein schweres Problem verwandelt; wenn irgendwo, so ist es an dieser entscheidenden Stelle unbedingt nötig, über den gegenwärtigen Stand hinauszukommen und klare Ziele zu gewinnen.

---

[1] S. darüber Budde „Das nomadische Ideal im alten Testament“ (Preuß. Jahrbücher Bd. 85).

[2] Anziehende Erörterungen dessen gibt E. Rohde „Der griechische Roman und seine Vorläufer“.

β. Forderungen für ein wahrhaftiges Kulturleben.

αα. Klärung des Verhältnisses von Mensch und Kultur.

Daß das Verhältnis von Mensch und Kultur einer Klärung bedarf, das bekundet schon die Tatsache eines weiten Auseinandergehens der Bestrebungen an dieser Stelle: den einen erscheint die Kultur als ein Mittel für das menschliche Wohlsein, den anderen dagegen der Mensch als ein Werkzeug der Kultur. Zu jener Überzeugung steht der Epikureismus und Utilitarismus, ihm hat die Kultur nur Wert durch ihre Leistung für das menschliche Befinden, ihre Steigerung der menschlichen Wohlfahrt. Nun wirkt ohne Zweifel die Kultur bedeutend nach dieser Richtung, und gerade ihre neueste Gestaltung hat das Leben schmerzloser, angenehmer, genußreicher gemacht. Aber das anerkennen, heißt nicht diese Leistung für das menschliche Befinden für den Kern und die treibende Kraft des Kulturlebens erklären. Zu allem vordringenden Schaffen war ihm unentbehrlich eine Hingebung an die Sache, ein mutiges Kämpfen ohne ein ängstliches Erwägen der Folgen, ein Sichselbstvergessen des Menschen in die Forderungen der Arbeit. Wo die epikureische und utilitaristische Denkart die Gesinnung beherrschte, da ist für den inneren Aufbau der Kultur recht wenig geleistet. Innerhalb eines gegebenen Kulturstandes Härten zu mildern, Not zu heben, Lust zu verbreiten, dazu langt jene Denkweise aus; aber das Leben gründlich zu heben, neue Tiefen herauszuarbeiten und zu solchem Zwecke auch Not und Leid nicht zu scheuen, das entspricht nicht ihrer Art. Ohne das gibt es aber keine Erhebung über den Stand der Natur. So würde die Kultur kläglich sinken, wäre die Steigerung menschlichen Wohlseins ihr höchstes Ziel und letztes Maß. — Auch sei nicht vergessen, daß die Verringerung von Schmerzen und die Steigerung von Genüssen dem Leben noch keineswegs echtes Glück verleiht. Aller solcher Gewinn schützt nicht vor innerer Leere, dieser schlimmsten Gefahr für das Glück, inmitten eines überströmenden Reichtums von Genüssen kann der Mensch sich sehr unbefriedigt fühlen.

Das Durchschauen der Unzulänglichkeit einer solchen Kulturgestaltung muß dem Gegenteil zugute kommen: der Erhebung der Kultur zu voller Selbständigkeit und der Herabsetzung des Menschen zu einem bloßen Mittel ihrer Entfaltung. Nur bei solcher Emanzipation vom Menschen kann die Kultur sich in ein Ganzes zusammen-

fassen, einen Gesamtcharakter entwickeln, in sich selbst eine Kraft der Bewegung finden; der Mensch aber scheint in der äußeren Unterordnung innerlich zu wachsen, indem er alle Sorge um das eigne Befinden ablegt und im Verzichte selbst eine innere Größe erweist. So hat der zur Selbständigkeit erhobene Kulturgedanke vornehmlich in der Neuzeit eine gewaltige Macht geübt. Inmitten aller Mißstände der menschlichen Verhältnisse, der Enttäuschungen des individuellen Lebens, auch des raschen Sichablösens der Menschengeschlechter gibt heute vielen die Überzeugung einen Halt und Trost, daß durch alles Mühen und Sorgen, alles Werden und Vergehen hindurch die Kultur einen sicheren Aufstieg vollziehe, und daß ihr Gewinn auch dem Leben und Wirken des ihr gehorchenden Menschen einen Wert, sowie eine bleibende Dauer verleihe. „Viele werden vorbeiziehen und die Wissenschaft wird wachsen" (Bacon). Die bedeutendste philosophische Verkörperung hat diese Denkweise im Systeme Hegels gefunden; daß dies immer wieder eine neue Anziehungskraft übt, das dürfte sich zum guten Teile aus seiner Erhebung über die kleinmenschlichen Zwecke und seiner Versetzung in innere Notwendigkeiten des Geisteslebens erklären; gegenüber dem Utilitarismus hat diese Denkweise unbestreitbar den Charakter innerer Größe, sie erscheint wie ein Held gegenüber einem Philister.

Aber den letzten Abschluß kann sie trotz solcher Größe unmöglich bilden. Eine Kultur, die sich vom Menschen ablöst und ihm gegenüber ihren eignen Weg gehen will, verliert unvermeidlich eine Seele und droht zu einem sinnlosen Prozesse zu werden, sie kann den Menschen als Ganzes unmöglich weiterbilden; die Frage wird unabweisbar, wem schließlich die unsägliche Mühe und Arbeit zugute kommt, sowie die andere, weshalb der Mensch sich einer solchen Kultur willig unterordnen, ja freudig aufopfern soll, die nie zu ihm zurückkehrt, an seinem Wohl und Wehe nicht den mindesten Anteil nimmt. Bei Hegel selbst werden solche Mißstände minder bemerklich, weil seine Gedankenarbeit stets durch die Anschauung einer überreichen Kulturwelt ergänzt und belebt wird; bei Wegfall dessen muß aber die innere Leere, ja der gespenstische Charakter einer vom Menschen abgelösten, aus sich selbst fortrollenden Kultur alsbald unverkennbar werden. Auch die Erfahrung der Geschichte bekundet, daß die Kultur nicht auf sich selber steht, sondern in hohem Grade vom Stande des Menschen abhängt. Ohne Kraft und Freudigkeit des

menschlichen Lebens kann keine Kultur gedeihen; wird das Leben müde und matt, so verfällt auch sie einem Altern und Greisenhaftwerden; nur eine neue und frische Menschheit kann sie aus einem solchen Verfall wieder zu einem Aufstieg führen. Immer wieder kommen Zeiten, wo es eines Zurückgreifens auf größere Tiefen bedarf, als die Kultur zu bieten vermag. Auch die Kulturen leben sich aus, und wie der Mensch mehr ist als seine Arbeit, so ist auch die Menschheit mehr als ihre Kultur.

Demnach ist weder die Kultur ein Mittel für das menschliche Wohl noch der Mensch ein Werkzeug eines freischwebenden Kulturprozesses. Vielmehr ist das Verhältnis so zu verstehen, daß in der Ausbildung der Kultur der Mensch nicht einem vorhandenen Stande nur dieses oder jenes hinzufügt, sondern daß er damit erst zu seinem echten Wesen gelangt, damit erst ein wahrhaftiges Wesen erreicht. Dann ist ihm die Kultur nichts Fremdes, steht bei ihr doch sein eignes Selbst in Frage, aber zugleich ist sie kein bloßes Mittel, da sie ihm nicht nur etwas leistet, sondern etwas wesentlich anderes aus ihm macht, den Schwerpunkt seines Lebens verlegt. Dies aber wird begreiflich aus unserer Fassung des Geisteslebens, indem sie die Kultur als eine Eröffnung jenes Lebens versteht und zugleich in dieses das echte Wesen des Menschen setzt. So wird es möglich, den Menschen und die Kultur einander eng zu verbinden, ohne das eine dem andern aufzuopfern.

ββ. Die Notwendigkeit einer tieferen Begründung.

Kultur und Mensch können wir nicht in das rechte Verhältnis bringen, ohne anzuerkennen, daß das sie verbindende Geistesleben nicht ein Werk des bloßen Menschen, sondern die Eröffnung einer Tiefe der Wirklichkeit ist, daß die Bewegung zur Kultur ein Stück einer kosmischen Bewegung bildet, daß insofern die Kulturarbeit einen metaphysischen Hintergrund hat. Solche Vertiefung des Kulturbegriffes ist nicht eine leise Verschiebung, sie verändert den Anblick der Sache wesentlich, sie erst ermöglicht die Erfüllung von Forderungen, die allem echten Kulturstreben notwendig sind, denen aber die durchschnittliche Fassung nicht genügt.

So erst wird eine Selbständigkeit der Inhalte und der Werte möglich, welche die Kulturarbeit erfüllen. Wäre die Kultur ein bloß innermenschlicher Vorgang, so würde der Stand des Menschen ihr

ausschließliches Maß, so gäbe es keine Zerlegung und Scheidung des uns umfangenden Chaos, so könnte nicht die Kultur dem menschlichen Dasein hohe Ziele zwingend vorhalten, so fehlte ihr alle Kraft zur Aufrüttelung und Weiterbewegung. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn in der Kultur eine dem Menschen überlegene Bewegung anerkannt wird, die ihm den Kern seines eignen Wesens erst zu eröffnen vermag.

Ferner vermag erst die Begründung auf eine selbständige Innenwelt der Kultur eine Größe zu geben. Denn wo das Leben ganz und gar auf den Menschen gestellt bleibt, ihn nicht irgendwie über seinen Zustand in ein Leben mit dem Ganzen der Wirklichkeit führt, da mag der Mensch noch so sehr nach Größe lechzen, künstliche Unterschiede ersinnen, in Hochmut und Eitelkeit seinen Stand über andere hinausheben, in der Sache bleibt alles klein, klein vornehmlich in der Einbildung einer Größe. Erhabenheit, echte Größe, etwas, das Ehrfurcht gebieten und im Unterordnen zugleich emporheben könnte, entsteht innerhalb dieses bloßmenschlichen Kreises nicht. Dazu muß im Menschen etwas Mehralsmenschliches erscheinen, dem er eine volle Überlegenheit zugestehen muß, und das er doch als irgendwie zu sich selbst gehörig betrachten darf; erst das macht eine wahrhaftige Erhöhung seines Wesens möglich, auch die größte aller Befreiungen, die Befreiung des Lebens vom bloßen Menschen. Wie dies Übermenschliche im Menschen den Quell aller echten Größe bildet, so bewahrt es allein die Kultur davor, ein bloßer Menschendienst zu werden, Menschendienst gegen einzelne, Menschendienst auch gegen die Massen. Kant hat wohl recht mit dem Wort: „Alles, auch das Erhabenste, verkleinert sich unter den Händen der Menschen, wenn sie die Idee desselben zu ihrem Gebrauch verwenden."

Auch zur Ursprünglichkeit der Kultur ist die lebendige Gegenwart einer neuen Wirklichkeitsstufe nicht zu entbehren. Denn ist Kultur nicht mehr als ein menschlicher Zusatz zur Natur, so muß ihre Bewegung sich immer weiter von ihrem Ausgang entfernen, so muß ihr Bestand immer künstlicher, verwickelter und ausgeklügelter werden. Der Fortgang der Kultur wird dann dem Leben immer mehr Möglichkeiten verschließen, es immer starrer und gebundener machen. Damit würde er alle Jugendfrische und alle Ursprünglichkeit zerstören. Ist es ein Wunder, daß, wenn die Menschheit das in besonderen Lagen mit besonderer Stärke empfindet, sie sich dagegen aufbäumt und sich

mit ganzer Seele zur Natur und den einfachen Anfängen zurückflüchtet, wie meist das Individuum in das Kindheitsalter mit seiner Frische und seinen offnen Möglichkeiten? Aber eine wirkliche Rückkehr zur Natur ist der Menschheit ebenso versagt wie dem Individuum die zur Kindheit, die Geschichte mit ihren Wirkungen ist unmöglich zu streichen. So müßten wir uns also darin ergeben, daß die Kultur immer greisenhafter und starrer würde, daß die Menschheit demselben öden Spießbürgertum verfiele, wie die meisten Individuen, wenn nicht neue Ursprünge durchbrechen, nicht frische Kräfte erscheinen, nicht neue Möglichkeiten aufgehen könnten. Sie können aber nur aufgehen, wenn eine geistige Tiefe des Lebens besteht, die inmitten alles Vergriffenen und Abgelebten einer bloßen Menschenkultur neue Anfänge setzt, einfache Größen schafft, eine neue Welt erschließt. Dies Einfache wird dann freilich von anderer Art sein als das der natürlichen Anfänge; ein Einfaches beginnt, es beschließt aber auch den Weg, jenes ist sinnlicher, dieses ist unsinnlicher Art.

Endlich entbehrt die Kultur auch der nötigen Triebkraft, wenn sie nur einer gegebenen Welt etwas anklebt, nicht eine neue, uns unentbehrliche Welt eröffnet. Kräftig erregen und zwingend bewegen kann uns nur die Erfahrung und Empfindung eines Widerspruches im eignen Leben, die Unmöglichkeit, bei ihm abzuschließen. Einen derartigen Widerspruch aber kann eine Zusatz- und Luxuskultur nun und nimmer erzeugen. Das von ihr gewünschte Mehr könnte man ruhig ablehnen oder auch unbekümmert über sich ergehen lassen, wie ja in Wahrheit das Durchschnittsleben innerlich gegen die Kultur höchst gleichgültig ist und in ihr mehr einen lästigen sozialen Zwang als eine eigne Angelegenheit sieht. Auf der Höhe des Schaffens stand es deshalb anders, weil die Arbeit als die Erringung eines wahrhaftigen geistigen Lebens und damit eines Beisichselbstseins galt, und weil von solchem Verlangen die vorgefundene Lage als schlechterdings unerträglich, als Hemmung einer unverläßlichen Selbstbehauptung erschien. Solches Verlangen nach Selbsterhaltung brachte eine leidenschaftliche Glut in das Streben, die zu jedem Opfer bereit war und vor keinem Hemmnis zurückwich.

Durch alle Fragen geht ein und dasselbe Problem, ein und derselbe Gegensatz: der einer echten und einer Scheinkultur. Echt ist die Kultur nur soweit, als sie den Zusammenhang mit dem begründenden Geistesleben wahrt und seiner Entfaltung dient, unecht wird

sie, sobald sie unter die Zwecke des bloßen Menschen gerät und auch das Geistesleben dahin herabzieht. Der Kampf beider Formen — hier Geisteskultur, dort Menschenkultur — durchdringt die ganze Geschichte und läßt in ihr etwas anderes sehen als eine reine und ruhige Entfaltung der Vernunft. Heute aber tut es besonders not, die alte Wahrheit klar zu erfassen, die notwendige Bedingung echter Kultur deutlich herauszustellen, die Scheidung der Geister für dieses oder jenes kräftig zu vollziehen.

γγ. Die Notwendigkeit einer inneren Weiterbildung der Kultur.

Daß wir einer Weiterbildung der Kultur bedürfen, auch in welcher Richtung wir sie zu suchen haben, das ließ schon die bisherige Erörterung zur Genüge erkennen. Verschiedene Hauptgestaltungen wirken zu uns von der Geschichte her, von denen wir keine aufgeben und die wir auch nicht unmittelbar verbinden können; was anderes bleibt da übrig, als uns danach umzusehen, ob nicht eine Lebensbewegung vorhanden ist und sich weiter verstärken läßt, die über den Gegensatz hinaushebt und ihm entgegenzuwirken gestattet, die zugleich universal genug ist, um das Ganze des Lebens zu umfassen und seinen Befund in ein Für oder Wider zu scheiden, und zugleich ausgeprägt genug, um alles, was sie ergreift, eigentümlich zu gestalten. Ein Urphänomen müßte in ihr ergreifbar sein, das jedem einzelnen gegenwärtig ist, und das zugleich ein aufrüttelndes und bildendes Wirken über das Ganze des Menschheitslebens zu erstrecken vermag.

Ein solches beherrschendes Urphänomen ist nun an erster Stelle nicht dieses oder jenes am Geistesleben, nicht dieses oder jenes Wirken nach besonderer Richtung, sondern es ist das Geistesleben selbst, wie wir es verstehen. Denn in ihm erkannten wir eine Bewegung zu einem Beisichselbstsein des Lebens, die Herausarbeitung einer Tiefe, die Bildung einer echten Wirklichkeit gegenüber dem Reich der Beziehungen, in dem alles Leben ein Halbleben bleibt. Erst in solchem Aufstieg wird ein Widerspruch überwunden, der sonst im Begriff des Lebens liegt. Oder ist es kein Widerspruch, daß ein gewisses Fürsichsein entsteht, dieses aber stets an Fremdes gebunden und auf Fremdes bezogen bleibt, nie zur Selbständigkeit und zu einem Lebenshalt gelangt? Das Seelische bleibt hier ein bloßes Mittel im Kampf um das natürliche Dasein. Erst dies Selbständigwerden des Innern macht die Entwicklung innerer Zusammenhänge und schließlich eines

Ganzen der Wirklichkeit möglich; eine solche Entwicklung aber kann nicht erfolgen ohne eine innere Abstufung: von den einzelnen Tätigkeiten muß sich ein Ganzes der Betätigung scheiden, sich in sie hineinlegen, sich in ihnen wiederfinden, aus ihnen zu sich zurückkehren. Nur so wird ein Beisichselbstsein des Lebens erreicht, nur so kann ein Lebensinhalt entstehen, während dieser Begriff sonst unverständlich bleibt. Es erfolgt damit eine Scheidung zwischen Tätigkeiten, welche kein Ganzes der Betätigung hinter sich haben und nicht zur Förderung eines solchen wirken, und anderen, bei denen dieses der Fall ist; es ergibt sich zugleich für das gesamte Leben die Forderung, eine umfassende und beharrende Grundtätigkeit in sich auszubilden und damit ein Selbst, ein Wesen, ein Sein gegenüber der Flucht der einzelnen Vorgänge zu erreichen. Nirgends anders als hier hat der Begriff des Wesens einen Sinn und kann er einen positiven Wert erlangen; es liegt dabei das Sein nicht hinter, sondern innerhalb der Tätigkeit; als aus der Lebensbewegung selbst hervorgegangen und in ihr gegenwärtig, befindet es sich nicht in einer dunklen Tiefe, sondern läßt es sich erreichen und durchschauen. So entsteht für den ganzen Umkreis des Lebens die Forderung einer Wesensbildung, die Forderung, in der Tätigkeit etwas zu werden und zu sein, in ihr ein Wesen zu entfalten und durch die Lebensarbeit dieses zu fördern. Nur das rechtfertigt Begriffe wie Persönlichkeit und Charakter, damit erst wächst das Innenleben zu einer Innenwelt. Bei solcher Fassung geht die Lebensbewegung nicht in eine unbegrenzte Ferne, sondern sie kehrt zu sich selbst zurück und hält auch in weitester Ausdehnung einen beherrschenden Mittelpunkt fest. Demnach ergibt sich ein Lebens- und auch ein Kulturideal der Wesensbildung und Wesensentfaltung, das sich von dem der bloßen Kraftsteigerung aufs deutlichste unterscheidet; dieses Kulturideal erstreckt sich von den Individuen durch die Völker hindurch bis auf das Ganze der Menschheit, es fordert einen eigentümlichen Charakter aller geistigen Arbeit, es legt auch letzte Überzeugungen vom Ganzen der Wirklichkeit nahe. Dieser Gedanke der Wesensbildung, der Erringung und Förderung eines charakteristischen Seins in der Tätigkeit, der Entfaltung eines schaffenden Beisichselbstseins des Lebens wirkte auch in den überkommenen Arten der Kultur, aber er stand dabei für das menschliche Bewußtsein im Hintergrunde; es besagt eine bedeutende Wendung, wenn er diesen verläßt, sich in ein Ganzes faßt und seine Ansprüche vollauf geltend

macht; das verwandelt alles Leben in ein Problem, das gibt aller Tätigkeit die Richtung auf eine Wesensbildung, das scheidet scharf zwischen wesenhaftem und wesenlosem Leben, zwischen Wahrheit und Schein, zwischen Recht und Anmaßung, zwischen Geisteskultur und Menschenkultur. Die Durchführung dessen läßt eine wesentliche Vertiefung, Bereicherung und Befestigung des Lebens hoffen, es eröffnet eine Möglichkeit, den Verwicklungen der Zeit entgegenzuwirken.

Was die Idee einer zugleich wesenhaften und universalen Kultur an eigentümlichen Folgen und Forderungen mit sich bringt, das wird uns in den nächsten Abschnitten beschäftigen. Die Kultur wird sowohl in ihre Mittel und Träger als in ihren Inhalt zu verfolgen sein: dort sind die Probleme von Geschichte und Gesellschaft, hier die von Kunst und Moral in ihren mannigfachen Beziehungen zu erörtern; Punkt für Punkt wird sich zeigen, daß jene Idee nicht bloß ein neues Wort liefert, sondern eine neue Sache und Aufgabe eröffnet. Hier sei nur noch das eine erwähnt, daß die gegenwärtige Lage die Forderung einer Vertiefung und Befestigung der Kultur überaus dringlich macht. Diese Lage ist namentlich durch ein Zusammentreffen zweier Tatsachen kritisch geworden. Einmal sind die geschichtlich überkommenen Grundlagen und Inhalte der Kultur, soweit sie das Ganze und Innere des Menschen betreffen, sehr ins Unsichere geraten; sie sind das vornehmlich deshalb, weil wir jetzt die ältere Art als zu anthropomorph, zu kleinmenschlich empfinden und aus solcher Erfahrung in Zweifel kommen, ob der Mensch überhaupt das sinnlich-natürliche Dasein irgendwie überschreiten kann, ob alles, was er an Mehralsmenschlichem zu erfassen glaubte, nicht ein Trugbild, ein Erzeugnis menschlichen Wahnes sei. Das greift sehr tief in das Leben ein, weit tiefer als diejenigen meinen, welche aus der Welt alle Geistigkeit entfernen und zugleich dem menschlichen Leben hohe Güter wahren möchten. Denn in Wahrheit steht und fällt das eine mit dem andern; es läßt sich unmöglich an der Einzelstelle und im Subjekt behaupten, was für das Ganze und im Wesen aufgegeben ward. So sind uns alle unsere Ideale, ja unser eigenes Wesen unsicher in hohem Grade geworden, nicht mehr gewährt uns ein gemeinsamer Grundstock von Überzeugungen zusammenhaltende, richtende, erhöhende Kräfte; alle subjektive Regsamkeit könnte einen inneren Verfall des Lebens nicht verhüten, wenn jene Erschütterung weiter und weiter um sich griffe.

In diese wankende und schwankende Zeit fällt aber hinein das

stürmische Drängen der Massen nach vollem Teilhaben an Kultur und Glück, samt dem Anspruch, über das, was an der Kultur gehalt- und wertvoll sei, mit eignem Urteil zu entscheiden, zu entscheiden nach dem unmittelbaren Eindruck und nach der Fassungskraft von Individuen, die von den weltgeschichtlichen Bewegungen und Erfahrungen der Menschheit kaum berührt worden sind. Nun macht jene innere Unsicherheit der bestehenden Kulturkomplexe, im besondern ihre schwere Belastung mit Veraltetem und Überlebtem, sie unfähig, solchem Verlangen eine unerschütterliche Wahrheit entgegenzuhalten und es damit in sichere Bahnen zu leiten; so droht jene Bewegung alles fortzureißen, wie sie schon jetzt vergröbernd und verflachend, verengend und verneinend wirkt. Eine solche Krise überwinden kann nichts anderes als ein neuer Aufschwung des Lebens, eine Vertiefung des Geisteslebens in sich selbst, die Aufdeckung innerer Tatsachen und innerer Zusammenhänge. Von draußen kann uns keine Rettung kommen; was an Stützen und Hilfen dort unwiederbringlich verloren ging, das kann nur eine Verstärkung des Innern ersetzen, das kann nur dieses, daß wir bei uns selbst zu einer ursprünglichen Welt gelangen und darin befestigen, von daher unserem Leben einen Inhalt geben, von daher eine neue Kultur erstreben. Gelingt eine solche Vertiefung und Befestigung, so kann die bedrohliche Krise zu einer Erneuerung und Verjüngung des Lebens wirken und durch alle menschliche Irrung hindurch ihm einen größeren Wahrheitsgehalt erringen. Eine solche Wesens- und Geisteskultur würde sowohl zur Religion wie zur Moral ein enges Verhältnis finden, und wenn sie über das Glück im gewöhnlichen Sinne hinausstreben müßte, so würde sie bei allem Ernst dem Leben eine Zuversicht und eine Freudigkeit geben, die jenes Glück weit überwiegt. Besteht dagegen keine Möglichkeit einer Lebensvertiefung und eines Hervorbrechens ursprünglicher Kräfte, ist im menschlichen Dasein keine wesenhafte Geisteswelt zu beleben, so fällt alle Hoffnung eines glücklichen Ausgangs, so müssen der menschlichen Selbstsucht und Irrung Vernunft und Kultur unterliegen.

2. Geschichte.

a) Zur Entwicklung des Problems.

Das Verhältnis des heutigen Menschen zur Geschichte ist recht verworren: wir hängen an der Geschichte und zehren von der Geschichte, aber zugleich fühlen wir unser Leben durch sie vielfach unterdrückt und möchten dieser Last entrinnen; aber indem wir das unternehmen, verfallen wir der Leere des Augenblicks, und flüchten wir vor solcher Gefahr wieder zur Geschichte zurück. So treiben wir zwischen dem einen und dem anderen hin und her, eine Lage, die kein klares Handeln und kein glückliches Schaffen duldet. Betrachten wir etwas näher, was zu solcher Lage führte.

Das 19. Jahrhundert steht zur Geschichte völlig anders als die Aufklärung. Verworrenen Verhältnissen setzte die Aufklärung ein Zurückgehen auf eine uns allen innewohnende Vernunft entgegen; nur ihre Belebung konnte das menschliche Dasein von Veraltetem und Irrigem befreien, sowie das Leben von kindlicher Befangenheit und strenger Gebundenheit zu voller Freiheit und Klarheit führen, damit aber den Menschen mündig machen. Die Autorität der Vergangenheit verblich vor der Forderung, dem Leben und Wirken durch Denkarbeit eine zeitlose Gegenwart zu geben; unbeirrt durch die Überlieferung, meist in bewußtem Gegensatz zu ihr, schuf die Vernunft eine „natürliche“ Religion, eine „natürliche“ Moral, ein „natürliches“ Wirtschaftsleben, eine „naturgemäße“ Erziehung. Das hat die Gemüter überwältigend fortgerissen und das Leben gründlich umgestaltet; die damit gewonnene Frische, Freiheit und Selbständigkeit konnte trotz aller Befehdung und Verdunklung nicht wieder verloren gehen. Aber von Anfang an trug jenes Streben Angreifbares in sich, das im Laufe der Zeiten wuchs und endlich einen Rückschlag hervorrief. Das jugendliche Kraftgefühl, das die Aufklärung beseelte, gab ihr die freudige Zuversicht, der Wahrheit nahe zu stehen; der überkommenen Lage konnte sie nicht so siegesgewiß begegnen ohne ein festes Vertrauen

auf das unmittelbare Walten einer Vernunft in der Wirklichkeit und im Menschenwesen. So schien in jedem einzelnen eine gemeinsame Vernunft angelegt und durch kräftige Selbstbesinnung erreichbar; eine Klärung, eine Erhebung zu voller Bewußtheit, dünkte stark genug, um das Gute und Wahre zur Herrschaft zu bringen. Damit ward die Lebensarbeit vornehmlich auf Denken und Erkennen gestellt, die Kultur erhielt einen einseitig intellektuellen Charakter; beim Ermatten des ersten Aufschwungs zog ein verstandesmäßiges Räsonnement das Leben mehr und mehr an sich, stellte zwischen den Menschen und die Dinge sein Grübeln und seine Zwecke und gefährdete damit immer mehr einen inneren Zusammenhang mit der Welt sowie eine Ursprünglichkeit des Lebens. Die Wirklichkeit, die daraus hervorging, ward schließlich als zu eng und seelenlos befunden, der Lebensdrang schlug um und verlangte mehr Wärme und Gehalt sowie mehr Einsetzung des ganzen Menschen; ein Hauptstück dieses neuen Lebens bildet aber die Wendung zur Geschichte.

Denn was zu ihr trieb, war vor allem ein Durst nach mehr Wirklichkeit, nach einem breiteren Grunde des Daseins, nach mehr Anschauung und mehr Lebensfülle, auch nach mehr Verbindung der Mannigfaltigkeit zu großen Zusammenhängen. Wie viel gesättigter das Leben dadurch ward, das zeigen manche Gebiete, Recht und Religion, Kunst und Wissenschaft; überaus viel Wirklichkeit, die sonst ungenutzt verblieb, ist von der Tätigkeit angeeignet. Das Ganze der Arbeit erzeugt eine geschichtliche Denkart und verändert damit den Grundzug des Lebens. Es reißt sich hier nicht der Mensch, wie in der Aufklärungszeit, von seiner Umgebung los und stellt sich ihr schroff gegenüber, um sie zu beherrschen, sondern er verbindet sich innerlich, damit ihr Leben in ihn überströme und ihn aller Kleinheit entwinde. Das gibt seinem Dasein wie mehr Weite, so auch mehr Ruhe, die Dinge bringen dem Menschen eine Vernunft entgegen, deren Führung er getrost folgen darf. Das rückt ihm auch die früheren Zeiten nahe und läßt in ihnen mannigfachste Verwandtschaft finden; die eigne Zeit erscheint als die Spitze eines Gesamtbaus, der alle Zeiten umfaßt; von solcher Spitze aus erscheint alles Frühere als ein allmählicher Anstieg zur Höhe, auch in dem Niederen wird weniger der Abstand und Gegensatz als eine Annäherung und Vorbereitung gesehen; alle Mannigfaltigkeit findet mehr Verständnis und mehr Liebe, wenn die Schroffheit einer absoluten Schätzung, wie sie der Refor-

mationszeit und auch der Aufklärung eigen war, einer universaleren und versöhnlicheren Denkweise weicht. Keine Zeit hat solchen Umschwung der Behandlung stärker erfahren als das Mittelalter.

Diese mehr elastische und relative Behandlung besagte aber anfänglich keineswegs ein Sinken zum Relativismus und eine Preisgebung einer absoluten Wahrheit. Denn ein stolzes Selbstbewußtsein ließ die geistige Kraft sich allem Zustrom des Stoffes gewachsen und seiner Aneignung fähig fühlen. Die Vernunft zog, wenigstens in der Gedankenwelt der Philosophen, weit mehr die Geschichte an sich, als daß sie sich ihr unterworfen hätte. Diese Denkweise hat den großartigsten und reifsten Ausdruck in der Gesichichtsphilosophie Hegels gefunden; alle Spannung zwischen Vernunft und Geschichte scheint überwunden, indem die Geschichte sich ganz und gar zur Entwicklung der Vernunft gestaltet, diese aber in solcher Entwicklung ihre Vollendung findet.

Mag diese Konstruktion der Geschichte manche Bedenken erwecken, die Überlegenheit der Vernunft und damit die geistige Selbsttätigkeit blieb dabei unangetastet. Minder besorgt war dafür eine Behandlung der Geschichte aus der Denkweise der Romantik. Denn hier schien ein unbewußtes Wirken und Weben die Bewegung hervorzubringen, aus der Vergangenheit floß hier dem Menschen ein Strom der Vernunft ohne Mühe zu und trug ihn sicher mit sich fort; die Hingebung an diesen Strom schien sein Leben und Streben in sichere Bahnen zu leiten. Das schwächte die Selbsttätigkeit und verkümmerte das Recht der lebendigen Gegenwart; indem man sich in vergangene Zeiten versetzte und diese dabei leicht verklärte, verschloß man sich leicht den Aufgaben der eignen Zeit. Schon hier erscheint die Gefahr, daß der Erweiterung des Gesichtskreises durch die Geschichte nicht die Kraft des Zusammenhaltens und Aneignens entspricht, daß daher der Mensch bei äußerem Gewinn im Kern seines Lebens Schaden erleidet.

Dann kam die dem 19. Jahrhundert eigentümliche Wendung von den Problemen des inneren Menschen und des geistigen Schaffens zur Arbeit mit ihrer Richtung auf das Gegenständliche der Dinge; bei der Geschichte besagte das ein siegreiches Vordringen der exakten Forschung gegenüber der Konstruktion aus reinem Gedanken heraus. Diese Wendung hat eine besondere Bewußtheit in Deutschland gewonnen, da sie hier gegen das Überwiegen einer spekulativen Behand-

lung ihr Recht erst erstreiten mußte. Namentlich erhob sich gegen die Hegelsche Konstruktion der Geschichte ein Verlangen nach mehr Weite, Tatsächlichkeit und Individualität. Jene erschien als zu eng schon dem äußeren Gesichtskreise nach, indem ihre Begriffe im Grunde nur die europäische Kulturwelt umspannten und sich namentlich um den Gegensatz von Altertum und Neuzeit bewegten; sie litt aber auch an einer inneren Enge, indem sie die einzelnen Erscheinungen ihrem dialektischen Gefüge nicht einordnen konnte, ohne ihre Individualität und Tatsächlichkeit aufs erheblichste abzuschwächen. Das neue Verlangen nach reiner und unbegrenzter Tatsächlichkeit sah darin eine Vergewaltigung und eine Verfälschung der Dinge; mit um so glühenderem Eifer wurde die historische Forschung als eine Befreiung ergriffen.

Diese Forschung hat jenes Verlangen nach Weite und Tatsächlichkeit in vorzüglicher Weise in Arbeit und Leistung umgesetzt, sie hat für diese Arbeit neue Methoden ausgebildet, sie hat eine eigentümliche Denkart erzeugt und wirkt damit stark auf das Leben der Neuzeit. Diese Forschung will keineswegs Philosophie sein, ist doch ihr Hauptanliegen das, die Geschichte aller Bevormundung durch die Philosophie zu entwinden und allein auf die eigne Kraft zu stellen; aber die Arbeit hätte unmöglich so weit vordringen und den ganzen Menschen gewinnen können, ohne feste Überzeugungen zu enthalten und zu vertreten. Die Forschung kann einen reinen Tatbestand nicht verlangen, ohne zu gewahren, wie viel zwischen dem Menschen und jenem Tatbestande liegt, ohne vielfacher Subjektivität sowohl der Überlieferung als der eignen Auffassung innezuwerden; so wird ein energischer Kampf zur Austreibung dieser Subjektivität unternommen und dem Leben mehr Ruhe und Sicherheit gegeben. Indem jenes Streben nach Tatsächlichkeit eine grenzenlose Fülle individueller Bildungen aufdeckt und den Verlauf der Zeiten nicht als einen einzigen Strom, vielmehr als ein unermeßliches Gewebe durcheinandergehender, kaum entwirrbarer Fäden behandelt, wird das Unvermögen des Menschen, das alles von innen her zu durchschauen und in einfache Begriffe umzusetzen, zweifellos; so wird ihm zur Pflicht eine bescheidene Zurückhaltung, so darf er nicht mehr von sich aus die Dinge zurechtlegen und abrunden. Aber indem er aus einem Beherrscher der Dinge zu ihrem Diener wird, bereichert sich sein Leben unermeßlich und entäußert es sich aller Enge.

Das alles schien zunächst ein reiner Gewinn und ohne Verwicklung. Aber Verwicklungen erschienen gar bald, und aus dem Gewinn des Wissens drohte ein Verlust des Lebens zu werden. Die geforderte Objektivität ist keineswegs einfacher Art. Wird im reinen Tatbestand der Dinge nur das gesucht, was sie ohne alle Beziehung zum Subjekt, ohne alles Wirken des Denkens sind, so wäre auf alles Innere bei ihnen zu verzichten, denn dieses ist nicht faßbar ohne ein Aufgebot eignen Denkens, ohne eine Verwandlung in eignes Leben. Auch eine Scheidung von Großem und Kleinem, von Wesentlichem und Nebensächlichem in der Geschichte ist nicht möglich ohne Maßstäbe, die nur ein Ganzes der Überzeugung aufbringt.[1] Eine Geschichte aber ohne alle Innerlichkeit und ohne alle Abstufung würde ein regelloses Neben- und Durcheinander werden, das kaum mehr Wissenschaft heißen könnte. Wie wenig die Geschichte, bei aller Abweisung der Philosophie, gewisser Grundüberzeugungen entbehren kann, das bekundet mit voller Deutlichkeit der neuerdings immer stärker wogende Streit über den Hauptinhalt und die bewegenden Kräfte der Geschichte. Aber woher diese Überzeugungen nehmen, nachdem alle Philosophie verneint ist? Die Zeit hat sich in zwiefacher Weise geholfen oder vielmehr beholfen. Einmal erhält sich unverkennbar, wenn auch versteckt und abgeschwächt, ein Einfluß derselben spekulativen Denkart, die als Ganzes schroff abgelehnt wurde. Hegel wird als gewaltsam verworfen, aber irgendwelche Gegenwart der Vernunft in der Geschichte, irgendwelcher innere Fortschritt, irgendwelche Beteiligung der Intelligenz dabei wird unbedenklich festgehalten. Es ist das ein Stück einer allgemeineren Erscheinung im Leben der Gegenwart. Die pantheistische Denkweise, die der Bewegung der Neuzeit entsprang und in ihr einen Höhepunkt bildete, erhält sich in vielfacher Wirkung, obwohl ihre Grundlage erschüttert ist. Begriffe wie Geist, Vernunft, Fortschritt, Humanität usw. verbleiben und liefern dem Denken Ziele wie Werte. Nur ist nach Erschütterung jener Grundlage alles blaß und schattenhaft geworden; die Kräfte drohen zu Wünschen, die Ideen zu Phrasen zu werden. Das Ganze wird um so unwahrer, je mehr unsere Seele dem Einfluß feindlicher Strömungen unterliegt. Eine derartige Strö-

[1] S. darüber die vortrefflichen, besonnen abwägenden und selbständig urteilenden Werke von Arvid Grotenfelt „Die Wertschätzung in der Geschichte“ 1903, und „Geschichtliche Wertmaßstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewußtsein“ 1905.

mung ist der Pessimismus, der im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer weiter vorgedrungen ist. Indem er das Dunkle und Sinnlose unserer Welt und zugleich der Geschichte vollauf zur Empfindung bringt, zerstört er unbarmherzig den verklärenden Glanz, den der Pantheismus dem Dasein verliehen hatte; viel zu deutlich hat er neue Gruppen von Tatsachen vor Augen gerückt, neue Durchblicke des Ganzen eröffnet, als daß der alte Glaube an die Vernunft unserer Wirklichkeit unangefochten verbleiben könnte. Ein merkwürdiger Widerspruch ist hier offenbar: die Stimmung der Menschheit verdüstert sich, Menschen wie Schicksale stellen sich trüber dar, die Widersprüche des Daseins drängen sich immer mehr auf. Aber zugleich hält die Arbeit der Zeit jene pantheistische Denkart mit ihrer Verklärung der Dinge fest, sie klammert sich daran wie an den einzig möglichen Halt, um nicht völlig ins Leere zu fallen. So entzweien sich Seele und Arbeit, es zerklüftet sich der ganze Mensch.

Aber es gibt noch eine andere Weise der Abfindung mit dem Problem: die Gegenwart setzt den Zeiten oft gar keine bestimmte Denkart entgegen, sondern sucht ein Urteil über sie und ein Maß für sie lediglich aus ihnen selbst zu gewinnen, an ihnen selbst zu entwickeln und zu erweisen; so ganz möchte sie sich in jene versenken und mit ihnen fühlen, daß sie lediglich aus sich selbst verstanden und gewürdigt werden. In dieser Richtung ist viel Tüchtiges geleistet worden; nie war eine Zeit so bereit und auch so geschickt, fremden Zeiten ihr Recht zu geben, ihnen ihr innerstes Wollen abzulauschen, ihnen einen Zusammenhang nicht von draußen her aufzudrängen, sondern ihn aus ihrem eignen Wirken und Wollen hervorzulocken, dabei mit gleicher Liebe das Verschiedenste und Widersprechendste zu umfassen. Ob wir bei solchem Streben uns in Wahrheit aller eignen Art entäußern, ob nicht trotz aller Verwahrung in die vermeintliche Objektivität unsere Subjektivität miteinfließt, das werden spätere Zeiten besser beurteilen als wir selbst. Eine Gefahr aber und eine Schädigung erfahren wir selber schon: es ist die Abschwächung unseres eignen Wollens und Wesens durch jene Beflissenheit, uns fremder Art anzuschmiegen und dienstwillig anzupassen. Indem bei der unermeßlichen Erweiterung des Horizontes Mannigfachstes und Verschiedenartigstes auf uns eindringt, uns bewältigt und seine Farbe verleiht, wird unsere Seele zu einer Bühne, auf der alle möglichen Personen erscheinen und ihre Rolle spielen; wir vergessen, daß die Ausdehnung unseres Vor-

stellungskreises keineswegs schon unser Leben bereichert, und setzen gelehrtes Wissen für geistiges Leben ein; wir geraten in Gefahr, über jenem Mitleben, das schließlich nur ein Halbleben bleibt, ein eignes und volles Leben, ein klares Denken und festes Wollen mehr und mehr einzubüßen; die Konzentration, die wir an allen früheren Zeiten schätzen und aufsuchen, vollziehen wir nicht an der eignen, ja erstreben sie nicht einmal.

Am meisten ersichtlich wird unsere Schwäche, sobald wir einen Übergang von der Vergangenheit zur Gegenwart, von fremdem Streben zu unserem eignen suchen. In der Vergangenheit fühlen wir uns sicher zu Hause, wir durchschauen, wie alles gekommen ist, wir verstehen, wie das eine aus dem anderen entsprang, notwendig entspringen mußte, wir verfolgen solche Betrachtung bis unmittelbar an die Schwelle der Gegenwart; nur ein einziger kleiner Schritt, und die Verbindung ist gewonnen, der Ertrag der langen Arbeit teilt sich uns mit und wird unser eignes Leben. Aber merkwürdig genug — dieser kleine Schritt will nicht gelingen, die Kluft verbleibt, Wissen und Leben kommen nicht zusammen. Ja der Fortschritt des historischen Wissens erschwert die Verbindung der Geschichte mit unserem Leben. Denn je deutlicher die Wissenschaft die Eigentümlichkeit fremder Zeiten herausstellt, desto mehr zeigt sie deren Gebundenheit an besondere und vergangene Lagen, desto schärfer zieht sie ihre Grenzen gegen andere Zeiten und Gedankenwelten, desto zwingender verwehrt sie ein einfaches Überströmen fremden Lebens in das eigne. Diese Spannung zwischen Wissen und Leben erscheint auch darin, daß die Forschung besondere Liebe weitentlegenen Zeiten spendet und dort die glänzendsten Triumphe feiert. Denn dort kommt minder in Frage, wie die Sache zum eignen Leben steht; je mehr wir uns aber der Gegenwart nähern, desto unabweisbarer wird diese Frage und desto peinlicher unsere Unsicherheit. Der Gegenwart ist besonders eigentümlich ein rasches Wiederholen vergangener Entwicklungen; so durchlaufen wir in der Kunst das Nacheinander aller Stile, so wiederholen wir oft auch in der Philosophie frühere Zeitläufe. Solche Repetitionen sind gut für die Schule, dem Leben schaden sie leicht.

Dürfen wir uns darüber wundern, daß von Zeit zu Zeit eine leidenschaftliche Bewegung gegen die Geschichte aufwallt, daß auch heute oft ein Zorn gegen den entnervenden Historismus mit seiner Verstrickung in ein Halbleben um sich greift. „Werft die Bürde der

Vergangenheit von euch und stellt das Leben ganz und gar in die Gegenwart; nur so wird es wieder frisch und wahrhaftig, nur so wird es euer eignes Leben werden." Leider ist solches Abschütteln nicht einfach, die Geschichte hält uns weit fester als jene Gegner meinen, sie hält uns fest auch wider unseren Willen. Auch der Widerspruch gegen sie ist ein Erzeugnis einer geschichtlichen Lage und wird dadurch eigentümlich gefärbt, sein Nein trifft besondere Schäden, und auch sein Ja trägt das Gewand der besonderen Zeit. Solche geschichtliche Bedingtheit auch geschichtsfeindlicher Bewegungen stellt sich deutlich heraus, sobald der Verlauf der Dinge über sie hinausgeführt hat. Auch der Kampf gegen die Geschichte ist ein Stück der Geschichte, auch in diesem Kampf berührt den Späteren manches wie eine tote Vergangenheit, ein vergilbtes Dokument! Wer das Ganze der Geschichte überschaut, dürfte eine Art Wellenbewegung zwischen Anschluß und Verwerfung gewahren und zugleich sich überzeugen, daß die Verneinung genau so gut zur Geschichte gehört wie die Bejahung, daß der leidenschaftliche Ansturm gegen die Geschichte mit seiner Neigung, das Gegenteil des Vorgefundenen zu behaupten, weniger eine echte Unabhängigkeit gewährt als nur die Art der Abhängigkeit ändert. — Immerhin macht es einen erheblichen Unterschied, ob das bewußte Streben des Menschen mit der Geschichte, oder ob es gegen sie geht. Beim Widerspruch wird das Leben angehalten, lediglich aus der unmittelbaren Gegenwart zu schöpfen und als wahr nur anzuerkennen, was sich dem Denken und Empfinden jedes Einzelnen sonnenklar erweist. Aber macht solche Absteckung das Leben nicht eng und arm? Wird es nicht zur Oberfläche gedrängt und in lauter einzelne Erscheinungen aufgelöst, wenn das jedem Individuum Erreichbare als das Maß aller Dinge gilt? Wird dabei nicht die innere Selbständigkeit, der geistige Charakter des Lebens schwer geschädigt? Die Aufklärung liefert ein anschauliches Beispiel dessen. Der unbegrenzten Welt, die uns von draußen her übermächtig umfängt, scheint das innere Leben nicht gewachsen zu werden, wenn es nicht selbst einen Zusammenschluß übersubjektiver Art gewinnt; dazu aber bedarf es notwendig der Geschichte. Muß ferner nicht der Versuch, das Leben ganz und gar in die Gegenwart zu stellen ‚sich selbst zerstören, da die Gegenwart sich unablässig verändert, das Heute alsbald in ein Gestern umschlägt, das Neue sich in ein Altes verwandelt, schließlich das Ganze in ein Nichts zu verflattern droht?

So umfängt uns eine höchst verworrene Lage, ja ein unerträglicher Widerspruch: wir können die Geschichte weder festhalten noch entbehren; wir geraten ins Leere, wo wir sie abschütteln, wir verfallen einem Halbleben, wo wir uns ihr unterwerfen. Die Durchschnittsart mag sich demgegenüber mit Kompromissen behelfen und zwischen Freiheit und Knechtschaft schwanken; eine kräftigere Denkweise wird die Unmöglichkeit eines Kompromisses durchschauen und eine Überwindung des Gegensatzes fordern. Ist aber eine Befreiung von der Geschichte möglich, die zugleich eine Versöhnung mit ihr anbahnt, kann das Leben eine Übergeschichtlichkeit erreichen und zugleich der Geschichte einen Wert belassen, ist ein Lebenstypus denkbar, der nicht zwischen dem Rationalismus des 18. und dem Historismus des 19. Jahrhunderts haltlos hin und her schwankt, sondern in Ausbildung einer selbständigen Art das Recht eines jeden anzuerkennen und zugleich zu begrenzen vermag? Ohne eingreifende Umwandlungen des ersten Anblicks und erhebliche Fortbildungen des Lebens ist das sicherlich nicht zu erreichen; sehen wir, ob der Zusammenhang unserer Untersuchung Anhaltspunkte dafür gewährt.[1]

b) Forderungen und Ausblicke.

Die nächste Frage ist die, ob das menschliche Leben sich der Geschichte irgendwie zu entwinden und ihr selbständig gegenüberzutreten vermag; die Beantwortung dieser Frage hängt aber daran, wie das Ganze des menschlichen Lebens gefaßt wird, sie enthält notwendig ein Bekenntnis vom Kern dieses Ganzen. Gehört der Mensch ganz und gar zur Natur — daß er es teilweise tut, steht außer Frage —, so bleibt er gänzlich dem Strome der Zeit ausgeliefert und kann ihm nie ein selbständiges Leben entgegenhalten. Überschritte er ferner die Natur nur durch einzelne Eigenschaften, die nicht im Ganzen eines Lebens gegründet wären, so käme er vielleicht zu irgend-

[1] Alle Erörterung hier soll sich auf diesen einen Hauptpunkt beschränken, für das weitere sei auf meine Darstellung der Philosophie der Geschichte in der „Kultur der Gegenwart“ (Band: „Systematische Philosophie“) verwiesen. Das Auftauchen mannigfacher Streitfragen und die Leidenschaft, welche ihre Behandlung hervorruft, bekundet jedenfalls deutlich, daß uns der Inhalt der Geschichte wie unser Verhältnis zu ihr wieder unsicher geworden ist; sonst hätte die Geschichtsphilosophie in neuester Zeit nicht so mächtig wieder emporsteigen können, die vor kurzem noch den meisten als erledigt und abgetan galt.

welchem Weiterstreben, aber nie zu einer wahrhaftigen Befreiung von der Zeit. Die einzige Möglichkeit dessen gewährt das Bestehen und die Anerkennung einer selbständigen Geisteswelt, wie sie den Hauptvorwurf unserer Untersuchung bildet. Denn wie schon beim Problem der Entwicklung ersichtlich wurde, ist die Erhebung über die Zeit und ein Wirken aus zeitloser Ordnung dem Geistesleben wesentlich und unentbehrlich. Durchgängig wird hier dem Streben die Richtung auf ein zeitlos Gültiges gegeben, alle Wirkung und Anerkennung auf dem Boden der Geschichte kann hier nie eine Wahrheit und ein Recht begründen, sondern die Wahrheit will hier unmittelbar von einem ursprünglichen Leben her dargetan sein. So kann in diesem Gebiete nie die Vergangenheit die Gegenwart ersetzen, und nie das Heute dem Gestern wie eine Frucht der Blüte entwachsen. Denn was frühere Zeiten an geistigem Leben erzeugten, das besteht keineswegs dadurch fort, daß es irgendeinmal da war; es gilt hier nicht das Beharrungsgesetz der Natur, wonach jedes Ding in seinem Zustand verbleibt, bis es von außen her darin verändert wird. Vielmehr gilt hier die andere Ordnung, daß sofort sinkt und immer weiter sinkt, was nicht immer von neuem in eignes Leben und Tun verwandelt wird. Das besagt zugleich, daß alles Geistesleben aus unmittelbarer Gegenwart hervorgehen muß, daß jede Verdunklung dessen seinen unterscheidenden Charakter abschwächt. Auch innerhalb der menschlichen Erfahrung ist deutlich genug, daß weniger die Vergangenheit über die Gegenwart als diese über jene entscheidet, daß sich demnach mit der geistigen Art der Gegenwart das Bild der Vergangenheit unablässig verschiebt. Wie Verschiedenes wurde am klassischen Altertum gesehen und hochgehalten, das aber entsprechend den Aufgaben und Bedürfnissen der eignen Zeit. Die Scholastik suchte in jenem eine geistige Durchbildung der Welt zur Ergänzung ihrer religiösen Lebensordnung, die Renaissance eine Förderung ihres Verlangens nach Leben und Schönheit, die Aufklärung schätzte an ihm, soweit sie es schätzte, die Klarheit und Nützlichkeit,[1] der deutsche Humanismus flüchtete sich zu ihm aus der Verwicklung und Enge modernen Lebens als zu einer lauteren, einfachen, großen Natur. So erschloß das Altertum jedem verschiedene Seiten, aber es gab und gibt auch viele, denen es inmitten aller Emsigkeit gelehrter Beschäftigung geistig gar nichts erschließt, nichts er-

[1] Leibniz (s. Foucher de Careil, lettres et opuscules II introd. XXXIII) liebte die Alten wegen la clarté dans l'expression et l'utilité dans les choses.

schließen kann, weil ihm kein eignes Leben entgegengebracht wird. Daran also liegt alles, so bleibt die entscheidende Hauptsache immer der Besitz einer Gegenwart, einer geistig ausgeprägten Gegenwart. Eine geistige Gegenwart fällt uns aber nicht von draußen zu, sie will von uns selbst gebildet und immer neu bekräftigt sein.

Ein solches Leben wäre aber nun und nimmer erreichbar, ja selbst das Streben danach würde töricht, bestünde nicht eine ewige Ordnung, und wäre sie nicht auch innerhalb unseres Lebensbereiches irgendwie gegenwärtig. Denn was hülfe uns jene Ordnung, wenn sie nicht auch in uns wirkte? Ohne das gibt es also keine Befreiung von der Geschichte, nur die Wendung dahin läßt einen festen Standort ihr gegenüber erreichen. Aber zugleich erscheint eine ungeheure Verwicklung beim Menschen: jenes Geistige, in dem er letzthin irgendwie wurzeln muß, widerspricht durchaus dem nächsten Befunde des Daseins. Das Geistesleben ist vor allem ein Ganzes und stellt alle Mannigfaltigkeit in beherrschende Zusammenhänge, das Menschenleben zerfällt in lauter individuelle Kreise, innerhalb derer die einzelnen Erscheinungen bunt durcheinander wirbeln; dort treibt die innere Kraft und Freude der Sache das Handeln, hier herrscht die natürliche Selbsterhaltung, die auf dem Boden der Kultur leicht in einen grenzenlosen Egoismus ausläuft; der dort geforderten Ewigkeit widerspricht die Gebundenheit des Menschen an die Zeit, der unaufhörliche Fluß aller Lebenserscheinungen samt dem raschen Versinken der Individuen; im Geistesleben gewinnt die Welt einen Inhalt und gestaltet sich zu einem Reiche der Wesensbildung, der Mensch hingegen scheint geistig leer und wehrlos gegenüber der Unendlichkeit. Wie läßt sich eine so schroffe Kluft überwinden?

Das Erste dafür ist sicherlich jene Umkehrung des Lebens, die Erhebung über die bloßmenschliche Art, die Versetzung auf den geistigen Standort; das tut in Wahrheit alle Arbeit, die auf das Ganze geht und zum ganzen Menschen wirkt; es braucht hier nur als Ganzes verstanden und in volle Tätigkeit aufgenommen zu werden, was mit tausendfachen Wirkungen unser Leben durchdringt. Aber solche Umkehrung und solcher neue Standort führt nicht ohne weiteres zu genügender Entfaltung des neuen Lebens. Es war eine Überspannung menschlichen Vermögens, wenn der Rationalismus von hier aus unmittelbar durch ein möglichst energisches Kraftaufgebot alle Geistigkeit hervorbringen wollte; diese Überspannung hat sich durch die viel

zu blasse und schattenhafte Gestaltung der Welt gerächt, die ihre Folge war. Nachdem die Schranken des Menschen uns deutlich vor Augen gerückt sind, werden wir nicht so leicht wieder die Wirklichkeit aus freischwebender Tätigkeit hervorzubringen wagen. So bedarf unser Streben nach Entfaltung einer zeitüberlegenen Geistigkeit einer wirksamen Unterstützung; diese aber liefert ihm die Geschichte. Es muß sich innerhalb der Geschichte irgendwelche Eröffnung geistigen Lebens vollziehen, es muß sich eine esoterische Geschichte von einer exoterischen, eine Geistesgeschichte von der bloßmenschlichen abheben; in jener mag ein selbständiges Geistesleben erscheinen, das durch allen Wandel der Zeiten hindurch auch zu uns spricht und unser eignes Streben emporhebt. Am sinnfälligsten erscheint solches Geistesleben an einzelnen Höhepunkten, die klassisch heißen, weil an ihnen das Schaffen der bloßen Zeit und dem bloßen Menschen mit voller Deutlichkeit überlegen wird. Das wahrhaft Große waren dabei nicht einzelne ‚Gedanken und Bestrebungen, sondern eine neue Art des Lebens gegenüber den Zwecken und Vorstellungen des Alltags; sie brachte eine Umkehrung und mit ihr eine Erschließung geistiger Lebensquellen, geistiger Kräfte und Notwendigkeiten, eine Befreiung des Menschen von kleinmenschlicher Art. Gewiß geschah das nicht ohne einen Zusammenhang mit dem übrigen Leben, nicht ohne mannigfache Vorbereitung und eine enge Beziehung zur geschichtlichen Lage, aber nun und nimmer war jenes Klassische mit dem, was sein Wesen ausmacht, nur eine Ansammlung und Weiterbildung überkommener Elemente. Vielmehr brachte es stets einen Bruch und eine Umkehrung, eine Versetzung auf einen neuen Standort, einen Gewinn eines neuen Lebensraumes, den Aufbau einer geistigen Wirklichkeit. So pflegte denn auch sein Erscheinen schwere Erschütterungen mit sich zu bringen, und soweit es siegreich wurde, geschah das durch Kampf und Schmerz hindurch, es hat seine Vorkämpfer auch da zu Märtyrern gemacht, wo das Märtyrertum nicht gerade durch Blut besiegelt wurde. Auch besagt die äußere Anerkennung, die das Große schließlich zu finden pflegt, keineswegs einen reinen Sieg und eine Umwandlung der menschlichen Lage. Denn jene Anerkennung bringt oft ein Herabziehen zum menschlichen Dasein und ein Anpassen an die kleinmenschliche Gesinnung; es gelangt hier nur mit einzelnen Wirkungen, nicht mit dem Ganzen seines Wesens zur Geltung. So wird im Grunde der Gegensatz nicht aufgehoben, sondern nur ver-

steckt, und durch die ganze Geschichte bleiben echte Geistigkeit und bloßmenschliche Lebensführung in hartem Streit miteinander.

So wenig diese Eröffnung geistigen Lebens die Breite des menschlichen Daseins einnimmt, innerhalb der geistigen Arbeit übt sie Macht und hält ihr eine Höhe vor, ohne deren Erreichung sie nicht wahrhaft zu fördern und voll zu befriedigen vermag. Was hinter diesem weltgeschichtlichen Stande zurückbleibt, das mag die Menschen zeitweilig aufregen und bewegen, schließlich stößt es auf überlegenen Widerstand und wird als unzulänglich befunden; jener weltgeschichtliche Stand wirkt negativ, indem er gewisse Lösungen als ungenügend verbietet, er wirkt positiv, indem er gewisse Aufgaben stellt und gewisse Anregungen zuführt.

Demnach liegen in der Geschichte, geistig angesehen, Anweisungen, Aufforderungen, Möglichkeiten; sie wollen angeeignet und belebt sein, um volle Wirklichkeiten für uns zu werden, aber sie können das, weil jenes Geistige, so sehr besondere Nöte der Zeit es ins Dasein hoben, seinem Kern nach zeitloser und daher bleibender Art ist; es gilt nur dieses Zeitlose in seiner Kraft und Eigentümlichkeit zu ergreifen, dann kann es uns zur lebendigen Gegenwart werden, dann ist die Geschichte kein bloßes Nacheinander und das Frühere keine bloße Vorbereitung eines Späteren, sondern dann hat jedes Große wie einen Selbstwert so eine unvergängliche Wahrheit, auch läßt sich dann über die Vielheit hinaus ein Ganzes erstreben. Wenn so die Geschichte zur allmählichen Eröffnung einer Geisteswelt, zum Gewinn einer zeitüberlegenen Gegenwart wird, so kann sie das Verlangen nach jener aufs kräftigste unterstützen. Nur gilt es vom Zeitlichen zum Ewigen durchzudringen und eine Geistesgeschichte von dem sonstigen Gewirr abzuheben.

Zu solcher Überleitung und Aneignung muß aber die eigne Zeit ein selbständiges Geistesleben entfalten, muß sie sich kräftig bei sich selbst zusammenfassen, ihre eigne weltgeschichtliche Aufgabe, den springenden Punkt des eignen Strebens ergreifen und was in ihr an Selbständiggeistigem und Zeitüberlegenem erreichbar ist, mutig herausarbeiten. Unser selbst müssen wir inne werden, um bei anderen Charakteristisches zu gewahren, Ewiges bei uns selbst entdecken, um andere Zeiten und das Ganze der Geschichte auf ihr Ewiges zu bringen. Hier besonders wird nur dem gegeben, der da hat; hier ist besonders

klar, daß die Vergangenheit die Gegenwart wohl zu erhöhen, nie aber zu ersetzen vermag.

Nun und nimmer läßt sich demnach zu der älteren Art einfach zurückkehren, welche das Ewige glaubte in einem Zuge ergreifen zu können; die damit gewonnene Ruhe wird uns leicht als eine Erstarrung und Verengung, als eine Verleugnung der Gegenwart zugunsten der Vergangenheit. Aber wir brauchen deshalb keineswegs der modernen Verflüchtigung alles festen Bestandes zu verfallen, das Leben in einzelne Augenblicke aufzulösen und damit allen inneren Zusammenhang, alle überlegene Einheit preiszugeben. Denn wenn unsere Verbindung mit einer Welt zeitloser Wahrheit einen geistigen Charakter herauszuarbeiten und durch eine Wesensbildung das Leben umzukehren gestattet, so läßt sich unser Hauptstandort im Ewigen nehmen, durch alle Zeit hindurch eine zeitlose Wirklichkeit erringen, inmitten aller Bewegung ein überlegener Besitz behaupten. Die Vergangenheit ist dann nicht mehr bloße Vergangenheit, sie kann ein Stück einer zeitüberlegenen Gegenwart werden und zugleich eine Sache eignen Lebens, unablässiger Arbeit.

Die Wissenschaft muß aus solcher Überzeugung eine eigentümliche Behandlung geschichtlicher Erscheinungen entwickeln, die am Zeitlichen das Bleibende, am Einzelnen das Ganze sieht und sucht. So geschah es z. B. in Iherings großem Werk über den Geist des römischen Rechts, und zwar mit voller Klarheit über die Art des Verfahrens. Das Augenmerk ist hier „nicht das römische, sondern das Recht, erforscht und veranschaulicht am römischen“ (3. Aufl., Einl. IX), und es wird demgemäß zur Aufgabe, „das Vergängliche und rein Römische von dem Unvergänglichen und Allgemeinen zu scheiden“ (I, 15). Gewiß kann eine derartige philosophische Behandlung nur den Endpunkt einer langen wissenschaftlichen Arbeit bilden, aber wer sie in kleinmütiger Besorgnis vor ihren Gefahren abweisen wollte, den würde Hegels bekanntes Wort von der Metaphysik treffen: er will einen Tempel ohne ein Allerheiligstes.

Auch in das Leben des Individuums erstreckt sich die neue Art und gibt ihm eine neue Beleuchtung. Nur solange ist für den Einzelnen das Dasein eine rastlose Flucht von Erscheinungen, als er eines selbständigen Innenlebens entbehrt, nicht irgendwie zu einem Ganzen persönlichen Sein und geistiger Individualität gelangt. Denn wo das geschieht und sich damit das Ereignis in ein Erlebnis zu verwandeln,

der Mensch in Werk und Schicksal ein geistiges Selbst zu erleben vermag, da zieht, was uns irgend bewegt, nicht wie ein Schatten vorbei, um in den Abgrund des Nichts zu versinken, sondern da vermag es Wurzel in uns zu schlagen, Bleibendes zu entfalten, einer zeitüberlegenen Gegenwart sich einzufügen. Dem Leben eine gehaltvolle Gegenwart zu sichern und es damit gegenüber dem Augenblick zu befestigen, das bleibt immer das Hauptziel; in solcher Gegenwart fährt fort zu wirken, was in Liebe und Leid, in Glück und Unglück je ein Stück selbsteignen Lebens wurde. Daher haben von jeher geisteskräftige Menschen über die Flüchtigkeit des Lebens zu klagen verschmäht, da es doch bei uns selber steht, uns jener Flüchtigkeit zu entwinden und unser Leben ins Unvergängliche zu stellen. „Ich bedaure die Menschen," sagt Goethe, „welche von der Vergänglichkeit viel Wesens machen und sich in Betrachtung irdischer Nichtigkeit verlieren; sind wir ja eben deshalb da, um das Vergängliche unvergänglich zu machen."

Auch die natürlichen Phasen des Lebens, die Lebensalter, erscheinen in solchem Zusammenhange nicht als ein bloßes Nacheinander. Diese Phasen leben sich weder gänzlich bei sich selber aus, noch gehen sie darin auf, spätere Phasen vorzubereiten, sondern eine jede bleibt dem Leben innerlich gegenwärtig und wirkt auf seinen Gesamtstand. Daher ist so wichtig eine frische und ursprüngliche Jugend, eine Jugend wahrhaftiger Art; sie ist mehr als eine Sache sentimentaler Erinnerung, sie kann ein Stück einer weiteren Gegenwart bleiben, eine unversiegliche Quelle frischen Lebens.

Demnach ist der Mensch keineswegs ein bloßzeitliches Wesen; mit mehr Recht meinten tiefsinnige mittelalterliche Denker, daß er an der Grenze, dem Horizont von Zeit und Ewigkeit stehe und teil an ihnen beiden habe. Die Zeit ist für uns weniger ein Schicksal als ein Problem; wie weit aber das Leben sie überwindet und eine überzeitliche Gegenwart erreicht, das hängt vor allem an der geistigen Kraft, die es aufzubieten vermag; bei uns selbst steht es schließlich, ob der Schwerpunkt unseres Seins ins Vergängliche oder ins Unvergängliche fällt. Freilich fordert dieses Tun die Wirklichkeit und die Gegenwart einer geistigen Welt, für den Menschen bleibt alles Schaffen zugleich ein Empfangen aus unsichtbaren Zusammenhängen.

Entscheidend ist immer der Gewinn einer zeitüberlegenen Gegenwart mit ihrer Umkehrung des Lebens. Denn nur dadurch kann die

Geschichte mehr als eine Sache gelehrter Forschung werden, nur dadurch läßt sich verhindern, daß die unbegrenzte Ausdehnung des Werdens und damit der geschichtlichen Betrachtung einen zerstörenden Relativismus erzeuge. Der Sieg einer geschichtlichen Betrachtung ist wohl der größte Triumph der gesamten neueren Forschung. Nicht nur beim Weltbau und bei den organischen Formen versteht diese Betrachtung allen vorgefundenen Bestand aus dem Werden, sie erstreckt sich bis in die elenmentarsten Vorgänge der leblosen Natur, indem selbst im Gebiet der Physik weithin das Geschehen in einer bestimmten Folge verläuft, sich nicht beliebig umkehren läßt. Das menschliche Dasein aber erscheint in weit klarerem Bilde, wenn deutlich wird, daß der Mensch bis in seine seelische Art hinein von der Besonderheit seiner Zeit abhängt, daß daher verschiedene Zeiten verschiedene Menschen hatten. Ein unermeßlicher Reichtum des Lebens geht damit auf, das Verständnis wird präziser, indem es solchem Reichtum sich enger anschmiegt.[1] Das alles sei als eine wesentliche Erweiterung unseres Gesichtskreises, als eine Befreiung von der Gebundenheit einer besonderen Zeit begrüßt. Aber damit der Gewinn des Wissens nicht zu einem Verlust für das Leben werde, gilt es, jener Erweiterung eine Befestigung und dem Wachstum der Zeit eine Verstärkung des Ewigen entgegenzusetzen. Die Geschichte muß uns das Zweite bleiben, sie

[1] Wir erinnern nur an Diltheys geistvolle Zeichnungen der Menschen verschiedener Jahrhunderte, auch Lamprechts Forschungen seien hier nicht vergessen. Es hat aber das Problem der Abhängigkeit des Menschen von seiner Zeit von alters her die Gedanken beschäftigt und sich schon im 17. Jahrhundert zu einer Streitfrage zugespitzt. Da sich für uns ein näheres Eingehen auf die Sache verbietet, so sei nur eine Stelle aus Walchs Philos. Lexikon angeführt (schon in der ersten Aufl. von 1726) Art. Sitten, S. 2377: „Weil nun solche Veränderung (nämlich der Sitten) fast unvermerkt geschieht, und wir es gemeiniglich nur gewahr werden, wenn es vorbei ist, daß diese und jene Sitten zu der und jener Zeit Mode gewesen, so pflegt man solches der Zeit zuzuschreiben. So haben einige einen genium seculi statuieren wollen, welcher nach den Zeiten die Gemüter der Menschen lenke und die Sitten der Menschen verändere. Dieser Meinung ist Barclajus, welcher in icone animor., pag. 505 (John Barclays icon animorum erschien 1614) sagt: omnia secula genium habent, qui mortalium animos in certa studia solet inflectere. Mit diesem stimmt überein der ungenannte Autor, der Germaniam milite destitutam geschrieben, und der sogenannte Pater Firmianus, von dem ein besonderes Buch unter dem Titel seculi genius, Paris 1663, 12 heraus(kam).“ Offenbar ist unser „Zeitgeist“ eine Übersetzung des seculi genius.

darf nie das Erste werden. Wohl nimmt bei dieser Überzeugung unser Daseinskreis sich weit unfertiger aus, als er dem Rationalismus und der konstruktiven Geschichtsphilosophie erschien, aber woher sind wir dessen gewiß, daß bei uns der Kreis des Lebens sich schließt, und was schadet die bescheidnere Fassung, wenn dem Kleinerwerden des Menschen ein Größerwerden der Wirklichkeit entspricht und das Leben an Tiefe gewinnt, indem es sich minder einfach darstellt?

Anhang: zum Begriff des Modernen.

Der Begriff des Modernen bewegt und entzweit die Gemüter heute so sehr, daß einige Erörterung und Aufklärung nicht zu umgehen ist. Eine Aufklärung fordert zunächst die Geschichte des Ausdrucks, über die sehr unklare, wenn nicht irrige Meinungen im Schwange sind.

Die Sache reicht natürlich weit über die Prägung des Ausdrucks zurück; wo immer das Eigentümliche der Gegenwart abgegrenzt werden sollte, da werden sich irgendwelche Bezeichnungen dafür gefunden haben.[1]

In „modern" aber entstand ein beharrender Ausdruck, dessen Geschicke näher zu verfolgen sich lohnen dürfte. Das Wort (abgeleitet von modo eben, jetzt) wird besonders Verwendung finden, wenn Verschiebungen zum Bewußtsein kommen und die Menschen entzweien. Dann nennt sich der Freund des Neuen modern, um sich jenen überlegen zu zeigen, die schwerfällig am Alten haften; dem Gegner aber wird der Ausdruck zu einem Schmähwort, um einen Menschen zu kennzeichnen, der ohne Halt und ohne Ehrfurcht den Anregungen des Augenblickes folgt. Die Geschichte des Wortes zeigt, wann der Streit eine besondere Höhe erreichte, und welcher Punkt vornehmlich die Geister voneinander schied.

Der Ausdruck erscheint im Übergang vom Altertum zum Mittelalter bei dem Grammatiker Priscianus, der im 6. Jahrhundert lehrte, und bei Cassiodorius, dem Beamten Theodorichs († um 575).[2] In

[1] Cassiod. Variarum 4, 51 wird ein Architekt empfohlen als antiquorum imitator, modernorum institutor.

[2] So hat z. B. Aristoteles wiederholt den Ausdruck οἱ νῦν. Met. 992 a, 33 bezeichnet er deutlich die Platoniker seiner Zeit: γέγονεν τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία, ebenso auch 1069 a, 26: οἱ μὲν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν

den folgenden Jahrhunderten findet er sich hie und da.[1] Zu einem eigentlichen Partei- und Streitwort wurde „modern“ seit dem Ende des 11. Jahrhunderts, das aber auf dem Gebiete der Logik: es diente zur Bezeichnung der Nominalisten, d. h. solcher, welche den Begriffen des Denkens keine Selbständigkeit zuerkannten.[2] „Moderne“ heißen aber auch andere, auch einfach die Gelehrten der eignen Zeit.[3] Einen bedeutenderen Gehalt und eine schärfere Zuspitzung erhielt die Sache, als seit Johannes von Salisbury die Aristoteliker des 13. Jahrhunderts (also namentlich die großen Dominikaner, wie Albert der Große und Thomas von Aquino) Moderne genannt wurden, im Gegensatz zu der mehr durch Plato und Augustin beherrschten Denkart, die der franziskanischen Theologie[4] anhingen. Diese „moderne“ Denkart galt den Gegnern als eine Überflutung der Theologie durch dialektische Sorgen und Spitzfindigkeiten.[5] Später überträgt sich der Begriff wie der Ausdruck Modernität auf Ockam und seine Schule, „Ockams Lehre blieb die „moderne“ Theologie bis in Luthers Zeit“,[6] auch Luther hat sich zu ihr bekannt. Aber es findet sich das Wort auch in anderer Bedeutung. Brüder vom gemeinsamen Leben vertraten eine devotio moderna und verstanden darunter eine solche, welche neben der

---

[1] Ein Artikel der Historisch-politischen Blätter (139, [5] vom Jahre 1907) erwähnt einen Brief des Abtes Benediktus Avianensis (geschrieben zwischen 800 und 821), worin es heißt: Unde apud modernos scholasticos, maxime apud Scotos [i]ste syllogismus delusionis, ut dicant trinitatem sicut personarum ita esse substantiarum. Mon. Germ. hist. Epist. Carol. Aevi, Tom. II, 563.

[2] Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, 82, führt die älteste Stelle an, wo die Nominalisten als moderni bezeichnet werden (non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boethii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat, nämlich Otto, seit 1106 Bischof von Cambray).

[3] Eine nähere Darlegung dessen hat hier kein Interesse, es mag dafür auf Prantl verwiesen sein (s. z. B. II, 116 ff., 195, 241).

[4] Von Roger Bacon werden Alexander von Hales und Albert genannt duo moderni gloriosi (s. den Artikel Scholastik von Seeberg in Herzogs Realenzyklopädie).

[5] Der päpstliche Legat Simon de Brion, der tief in die Bewegungen eingriff, welche damals die Pariser Universität aufregten und beinahe zerrütteten, erwähnt tadelnd die moderna curiositas, quae plus solito innumeras multiplicat quaestiones (s. das ausgezeichnete Werk von Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle [1899] CCVIII, Anm. 1).

[6] S. Seeberg, Herzogs Realenzyklopädie, 3. Aufl., XIV, 279.

äußeren Haltung stark die „Innigkeit“ betonte, eines der Werke von Johannes Busch trägt den Titel liber de origine devotionis modernae.[1]

Das Mittelalter versinkt und die Renaissance eröffnet eine neue Welt. Aber es dauert lange, bis was in den Geistern vorgeht, sich für das Bewußtsein klärt und feste Bezeichnungen annimmt. Natürlich konnte der Renaissance „modern“ nicht eine neue Art gegenüber dem Altertum, sondern nur eine neue Art in der Behandlung des Altertums bedeuten; da zugleich der mittelalterliche Sprachgebrauch verblieb, so lief verschiedenartiges bunt durcheinander. Die epistolae obscurorum virorum stellen das deutlich vor Augen.[2] Je mehr aber die Neuzeit mit dem Beginn des 17. Jahrhunderts eine Selbständigkeit und ein Selbstgefühl gewann, desto zwingender mußte es die Forscher drängen, das Eigne von allem Früheren deutlich abzuheben und damit die Weltgeschichte anders zu ordnen und einzuteilen als bisher geschehen war. Es ist wohl namentlich der Aufschwung der Naturwissenschaften und die Blüte der französischen Literatur gewesen, welche der damaligen Zeit das Bewußtsein gaben, etwas Neues und allen früheren Zeiten Überlegenes zu sein. Das ergab vor allem den Gegensatz der anciens und der modernes. Perraults bekanntes Buch: Parallèle des anciens et des modernes (1688 ff.) behandelt die Ausdrücke schon als eingebürgert, es ist bezeichnend für das Selbstgefühl, welches das 17. Jahrhundert in seiner zweiten Hälfte erfüllte.[3] War

---

[1] S. den Artikel von Gustav Boerner: „Die Brüder des gemeinsamen Lebens in Deutschland“ in den Deutschen Geschichtsblättern von 1905, Juni. S. namentlich S. 244/5.

[2] modernus bedeutet hier bisweilen nichts anderes als neu (modernus episcopus, modernus imperator), auch die ältere Bedeutung aus dem Streit der logischen Schulen erhält sich (antiqui et moderni), meist aber bezeichnet es die Anhänger der neuen humanistischen Denkart, z. B. poetae moderni; ex quo in Erphordia sumus moderni; artista de via modernorum. Oft findet sich der Ausdruck nicht.

[3] Es seien aus dem ersten Dialog jenes Werkes nur ein paar Stellen dafür angeführt: je pretens que nous avons aujourd'hui une plus parfaite connaissance de tous les arts et tous les sciences, qu'on ne l'a jamais eue. — Weiter spricht er von dem progrès prodigieux des arts et des sciences, depuis cinquante ou soixante ans. Ferner: il ne faut que lire les journaux de France et d'Angleterre et jetter les yeux sur les beaux ouvrages des académies de ces deux grands royaumes pour être convaincu que depuis vingt ou trente ans il s'est fait plus de découvertes dans la science des choses naturelles, que dans toute l'étendue de la savante antiquité.

einmal der Gegensatz geschaffen, so lagen Reflexionen über die eigentümliche Art des Antiken und des Modernen nahe; wir wissen, wie viel Bewegung das hervorgerufen, und wie namentlich Schiller einer näheren Bestimmung dieser Begriffe hingebende und eindringende Arbeit gewidmet hat.

Andererseits hatte das Moderne sich gegen das Mittelalterliche abzugrenzen, und dazu mußte der Begriff des Mittelalters selbst erst gebildet sein. Das ist spät genug geschehen. Bernheim bemerkt darüber (a. a. O. S. 69): „Der Bann der Tradition dauerte trotz einzelner Angriffe doch noch lange fort. Noch ein Sleidan, der bekannte Historiker des Zeitalters Karls V., nennt seine Chronik „De quattuor monarchiis“ und hält trotz aller von ihm aufgeführten Zeichen der Auflösung des heiligen Römischen Reiches den Glauben an dessen Fortbestehen fest, weil eine fünfte irdische Weltmonarchie nach Daniels Prophezeiung unmöglich sei. Im 17. Jahrhundert kam man zuerst zu einer brauchbaren Einteilung des Stoffes. Namentlich den Philologen und Literaten drängte sich das Bedürfnis auf, den augenfälligen Unterschied zwischen der klassischen und mittelalterlichen Sprache und Literatur einerseits, der letzteren und der literarischen Bildung seit der Renaissance andererseits zum stehenden Ausdruck zu bringen, und es bildet sich so die Bezeichnung media aetas oder medium aevum für die Literaturepoche von Augustus oder von den Antoninen bis ins 15. Jahrhundert. Der Hallenser Professor Christoph Cellarius (1634 bis 1707) war es, der in seinen Kompendien dieses Einteilungsprinzip auf die Geschichte im allgemeinen anwandte, indem er unterschied Historia antiqua bis zu Konstantin dem Großen, und zwar so weit, nicht nur bis Augustus, weil, wie er ausdrücklich erklärt, die innere und äußere Blüte des römischen Reiches noch weit über Augustus' Zeit hinausreicht; Historia medii aevi bis zur Eroberung Konstantinopels durch die Türken; Historia nova. Und diese Einteilung drang allmählich, wenngleich nicht ohne lebhaften Widerstand,[1] durch.“ So

[1] Wie langsam die Sache sich durchgesetzt hat, und wie sie bis zum heutigen Tage Streit erweckte, ist wenig bekannt. Ein Artikel der Revue des deux mondes vom 15. Januar 1907 über den belgischen Historiker Godefroid Kurth von Georges Goyau bemerkt über das Verhalten der französischen Akademie zum Ausdruck Mittelalter folgendes: Les cinq premières editions du dictionnaire de l'Académie française contiennent au mot „moyen age“ l'article suivant: „On appelle autheurs du moyen âge les autheurs qui ont écrit depuis

war „modern“ auch dem Mittelalter gegenüber abgegrenzt; die weiteren Geschicke des Ausdrucks auf dem Boden der Neuzeit zu verfolgen, das würde ins Unbegrenzte führen und ist für unsere Aufgabe keineswegs nötig. So viel haben wir gesehen, daß der Ausdruck „modern“ weit weniger modern ist, als man gewöhnlich denkt, und daß der Begriff sehr elastischer Art ist.

Soviel zur Geschichte des Ausdrucks, nun einige Worte zur Sache! Daß der Begriff des Modernen soviel Bewegung und Streit hervorruft, kommt letzthin darauf zurück, daß es zum glücklichen Fortgang der Kulturarbeit sowohl eines Festhaltens des Alten als eines Aufbringens von Neuem bedarf. Wir würden schwerlich viel weiter kommen, wenn wir immer von neuem beginnen müßten, wenn unsere Arbeit nicht geeignete Werkzeuge und leichteste Bahnen zu sicherem Besitz gewänne, wenn nicht vieles, was zunächst die volle Anspannung

---

la décadence de l'empire romain jusque vers le X siècle ou environ.“ C'est seulement dans la 6e édition (1835) qu'on lit: „Moyen âge, le temps qui s'est écoulé depuis la chute de l'empire romain, en 475, jusqu'à la prise de Constantinople, par Mahomet, en 1453.“ Kurth selbst bekämpft entschieden den Begriff und Ausdruck Mittelalter. In der Schrift Qu'est ce que le moyen âge tritt er dafür ein, einen einzigen Hauptschnitt mit dem Eintritt des Christentums zu machen, und so behandelt sein großes Werk Les origines de la civilisation moderne (3. Aufl. 1898) das Mittelalter als den Beginn der modernen Welt. In jener kleineren Schrift heißt es: Loin que le moyen âge soit intermédiaire entre la civilisation antique et la civilisation moderne, le moyen âge est lui-même le commencement de la civilisation moderne. Loin qu'il faille faire descendre le point de départ de celle-ci aussi bas que l'époque de la Renaissance, il faut constater au contraire qu'elle sort du christianisme. Auch Chamberlain in seinen Grundlagen des 19. Jahrhunderts unterscheidet nur Altertum und Neuzeit, wobei etwa das Jahr 1220 die Grenze bildet. Besonders eingehend hat Paul Lehmann in seiner Schrift „Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters“ (1914) jene Bezeichnung verfolgt. Eine Besprechung dieses Werkes sagt darüber folgendes: „Der Begriff des ‚Mittelalters‘ wird in dem lateinischen ‚media tempestas‘ bis auf den Nachruf des Bischofs Johannes Andreas von Alessino auf Nikolaus von Cues in seiner 1469 erschienenen Apulejus-Ausgabe zurückverfolgt. Doch erscheint er zunächst noch nicht scharf abgegrenzt; zu planmäßiger Einteilung der Geschichte wird er erst 1639 von dem Holländer Voetius, zunächst für die Kirchengeschichte, und von dem Belgier Rousin und dann besonders seit Horn (1667) und Cellarius (1685), die gewöhnlich als seine ersten Urheber gelten, allgemein für die Universalgeschichte verwendet. Das deutsche Wort „Mittelalter“ war noch am Ende des 18. Jahrhunderts selten; häufiger wurde von „mittleren Zeiten“ gesprochen. (S. das Literarische Zentralblatt vom 22. Juni 1918.)

bewußter Tätigkeit fordert, ins Unbewußte und Gewohnheitsmäßige sänke und damit freie Zeit für vordringendes Schaffen ließe. Wie nützlich, ja unentbehrlich ist z. B. der Philosophie der reiche Schatz von Begriffen und Kunstausdrücken, den die vereinte Arbeit von Jahrtausenden bereitet hat! Aber die Sache geht noch tiefer. Was an Wahrheit und überhaupt an geistigem Gehalt erreicht ward, das konnte die Überzeugung und Hingebung der Menschen nur gewinnen, indem es sich über allen Wandel der Zeit hinaushob und alle Veränderung abwies; soweit wir Wahres echter Art besitzen, stehen wir über dem Fluß der Zeit. Solcher Denkweise entsprang das Wort:

„Die Wahrheit war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß' es an!"

Das rechtfertigte die Hochschätzung des Alten und die Forderung, die eigne Arbeit eng damit zu verketten, allen schroffen Bruch aber zu vermeiden.[1]

Aber der Vertreter des Neuen hat dem manches entgegenzuhalten. Geistiges überträgt sich nicht so einfach von der einen Zeit zur anderen, wie äußere Dinge es tun; es will immer von neuem angeeignet und anerkannt sein, die Aneignung aber ergibt leicht eine Verschiebung. Auch wo der äußere Bestand derselbe bleibt, verschieben sich oft das Verhältnis und die Bewertung der einzelnen Teile, man sieht in dem Alten etwas anderes und macht etwas anderes an ihm zur Hauptsache. Dazu kommen neue Lagen und stellen neue Fragen; Kulturen

[1] In der Philosophie ergab das den Gedanken einer philosophia perennis, der, schon in der Scholastik angelegt, mit besonderem Nachdruck von Agostino Steuco verfochten wurde (er schrieb de perenni philosophia libr. X, Bas. 1542); Leibniz griff den Ausdruck auf, gab ihm aber aus der Idee eines stetigen Fortschrittes einen veränderten Sinn. Neuerdings hat namentlich Trendelenburg, wiederum in einer eigentümlichen Weise, den Gedanken der Stetigkeit der philosophischen Arbeit verteidigt: „Die Philosophie," so sagt er, „wird nicht eher die alte Macht wieder erreichen, als bis sie Bestand gewinnt, und sie wird nicht eher zum Bestande gelangen, als bis sie auf dieselbe Weise wächst wie die anderen Wissenschaften wachsen, bis sie sich stetig entwickelt, indem sie nicht in jedem Kopfe neu ansetzt und wieder absetzt, sondern geschichtlich die Probleme aufnimmt und weiterführt" (Vorwort zur 2. Aufl. der Log. Untersuchungen, S. VIII). Es ist das aber minder einfach, als es nach jenen Worten erscheint. Von katholischer Seite ist namentlich O. Willmann entschieden für eine philosophia perennis eingetreten.

leben sich aus, neue Völker erscheinen mit neuer seelischer Art; sollte das den Stand des Geisteslebens nicht berühren? Ist es ferner zweifellos, daß das überkommene Leben unantastbare Wahrheit hat, und daß der eingeschlagene Weg sicher zum Ziele führt?

Was an Verschiebungen erfolgt, mag zunächst innerhalb der gegebenen Welt zu liegen scheinen, ja die Veränderung wird lange Zeit hindurch in keiner Weise empfunden. Dann aber kommt ein Punkt, wo die Spannung übergroß wird und die Frische wie die Wahrhaftigkeit des Lebens eine Losreißung vom Alten fordert, wo die geistige Selbsterhaltung einen Bruch mit der Tradition und ein Schaffen aus unmittelbarer Gegenwart fordert. Ob und wann solche Umwälzungen nötig werden, darüber kann allein die Erfahrung der Geschichte belehren, sie zeigt sie aber jedem Unbefangenen deutlich genug. Denn eine solche Umwälzung, vielleicht die radikalste von allen, bildet das Eintreten des Christentums mit seiner von Grund aus neuen Schätzung der Dinge; das gute Recht einer solchen Umwälzung dürfen aber auch die Reformation und die neue Wissenschaft für sich in Anspruch nehmen. Das römische Leben der Neuzeit hätte seine Kraft und seine Innerlichkeit nicht gefunden ohne ein selbständiges Neueinsetzen und ein Hervorheben ursprünglicher Kräfte, ebensowenig konnte die neue Wissenschaft allmählich aus der Scholastik entspringen. Das menschliche Leben bedarf gewiß einer Kontinuität, aber nicht minder bedarf es einer Diskontinuität, um in frischem Fluß zu bleiben und seinen Inhalt herauszuarbeiten. Nur das läßt sich fragen, ob dabei geistige Notwendigkeiten wirken und walten, oder ob nur ein menschliches Bedürfnis nach Abwechslung erscheint.

Freilich entspringt nicht alle Wandlung aus solchen geistigen Notwendigkeiten, im menschlichen Dasein, namentlich im gesellschaftlichen Zusammenleben, wirkt auch ein mehr subjektives Müdewerden des Menschen am Alten, ein Bedürfnis nach Veränderung; besonders greifbar zeigt das die Tatsache der Mode. Dabei entfernen die Zeiten sich oft weit voneinander, die einen fühlen sich wohl, indem sie ruhig die alten Wege verfolgen, andere zeigen eine eigentümliche Unruhe, ein Unbehagen an allem Vorgefundenen, eine Vorliebe für alles, was sich an Neuem regt. Diese Verschiedenheit hängt sicherlich auch mit dem Stande des Lebens zusammen, jene Unruhe bezeugt eine Kluft zwischen inneren Notwendigkeiten und äußerem Besitz, aber solcher Lage bemächtigt sich leicht die Neuerungssucht des Menschen und neigt dazu,

das Alte zu verwerfen, bloß weil es alt, das Neue zu feiern, bloß weil es neu ist.

Demnach gilt es zwischen Modernem echter und unechter Art zu scheiden, einem Modernen, das eine geistige Notwendigkeit enthält, und einem Modernen, das bloßmenschlicher Lust und Laune entspringt. Grundverschieden sind die Wirkungen und Aussichten beider. Bewegungen, die nur ein Verlangen der Menschen nach Veränderung, eine Beweglichkeit der Stimmung erzeugt, mögen die Oberfläche noch so sehr erregen, sie dringen nicht durch bis zur Tiefe und gewinnen keine Kraft zu schaffen; derselbe Wind, der sie brachte, wird sie wieder verwehen, der rasche Wechsel aber, der leicht die Menschen von einem Extrem ins andere wirft, muß schließlich eine starke Ermüdung bewirken; nichtig wird das Leben eines Menschen wie einer Zeit, das an solchem Modernen haftet.

Völlig anders steht es, wenn ein Modernes echter Art eine Wendung des weltgeschichtlichen Lebens vertritt und ihrem Wahrheitsgehalt zur Anerkennung verhilft. Denn dann trägt sie in sich eine geistige Notwendigkeit, deren Durchdringen für die Dauer kein Widerstand zu hindern vermag. In einem Modernen solcher Art wohnt eine wunderbare Kraft. Scheinbar vereinzelte und zerstreute Vorgänge weisen dann nach derselben Richtung, die neue Denkweise, der Geist der Zeit ergreift die verschiedensten Gebiete, findet einen Weg in die entlegensten Winkel und übt auch an dem eine Wirkung, der sich als einen schroffen Gegner fühlt. Eingewurzelte Meinungen und selbstische Zwecke verlieren ihre Macht gegenüber einer solchen Bewegung. — Schwierigkeit macht lediglich, daß der nächste Anblick der Dinge oft Echtes und Unechtes zusammenwirft, daß der eine mit der Abweisung des Flachmodernen auch die geistige Bewegung der Zeiten glaubt verneinen zu dürfen, während der andere das Recht des Fortschrittsgedankens auch für das Erzeugnis flüchtigster Lage und Laune in Anspruch nimmt. Der Freund des Alten pflegt sich dann als Vertreter der Ordnung, der des Neuen als Vertreter der Freiheit zu fühlen, jener dünkt sich moralisch, dieser intellektuell überlegen, jener glaubt besonders das Recht der Gesellschaft, dieser das des Individuums zu wahren. Dabei trägt die Sache in sich selbst eine eigentümliche Dialektik. Was alt ist, war einst neu; auch Thomas von Aquino galt einst als „modern“; was heute neu ist, wird ins Alter kommen und sich eines anderen erwehren müssen. Das Moderne, das

aufstrebt, zieht einen guten Teil seiner Kraft aus seiner Angriffsstellung; im Siege büßt er diese ein und gerät in Nachteil gegen neue Bildungen. Wie schroffe Gegensätze aus einer solchen Lage entspringen, das hält uns die Gegenwart mit eindringlicher Klarheit vor.

Die Tragik in der Staatengeschichte.

Wir können unsere knappe philosophische Betrachtung der Gesamtgeschichte nicht schließen, ohne die gewaltigen Wirkungen anzuerkennen, womit die Staatengeschichte eben die Gegenwart umfängt. Die Verwicklung der menschlichen Dinge erreicht hier eine besondere Höhe, und in den Erlebnissen der einzelnen Völker ergreifen wir ein durchgehendes Schicksal. Die einzelnen Völker berühren sich bald mehr freundlich, bald feindlich. Sympathie und Antipathie durchkreuzen sich vielfach, große Hauptlinien der Interessen halten das Ganze leidlich zusammen. Aber plötzlich kommt ein schroffer Zusammenstoß, es bricht ein Kriegsstand aus und wird zu einem ergreifenden und erschütternden Schauspiel. Das Handeln und Geschehen ist hier ganz auf die unmittelbare Gegenwart gestellt, Jahrzehnte, ja Jahrhunderte mußten vergehen, um die jetzige Lage hervorzubringen und die Kräfte und Mittel zum Kampf zu bereiten, aber schließlich hängt die Entscheidung an kurzer Frist. Der Einzelne kann dabei nichts leisten ohne das Ganze, aber andererseits hängt das Geschick des Ganzen sehr an den einzelnen Persönlichkeiten, auch an den einzelnen Augenblicken, es hängt auch an Zufällen, z. B. an Wind und Wetter, auch an dem Ausfall der Ernten; menschliches Handeln und undurchsichtige Ereignisse verweben sich dabei eng. Aber die Hauptrolle spielt der Mensch mit dem, was er aus den Dingen macht und wie er sich selbst erweist, es steht bei ihm, alle Kräfte zu beleben, alle vorhandenen Möglichkeiten auszunutzen, die Ziele und Mittel mit überlegenem Denken zu ersinnen und mit kräftigem Wollen auszuführen; der Kampf erreicht eine dramatische Spannung namentlich, wenn die Völker sich von Haus aus in leidlichem Gleichgewicht befinden, wo wenig Unterschied des Vermögens bei ihnen besteht; die Kampflage mit ihrer Entscheidung kann dann einzelnen Persönlichkeiten wie einzelnen Umständen eine ausschlaggebende Bedeutung geben. So ein gewaltiges Ringen der Kräfte mit einem ungeheuren Einsatz.

Das deutsche Volk war in großer Minderzahl; es konnte nur hoffen, das Übergewicht der Quantität durch eine bessere Qualität auszugleichen; viel Kraft, viel Mut, viel Glaube war nötig, um den Abstand zu überwinden und einen ehrenvollen Frieden zu erkämpfen. Wiederholt schwankte die Wage, es fehlte nicht an großen Heldentaten, Heldentaten nicht bloß der Individuen, sondern auch des ganzen Volkes, es fehlte nicht an Erweisungen hervorragender Tüchtigkeit, Einsicht und Ausdauer, geraume Zeit hat unser Volk den Ansturm der überwiegenden Hälfte der Menschheit in großartiger Weise ertragen. Daß aber alle diese Tüchtigkeit schließlich die Niederlage nicht verhindert hat, das war nicht die Schuld einzelner Fehler und Mißgriffe — solche hätten sich überwinden und ausgleichen lassen —, es entsprang vor allem aus einem Mangel eines überlegenen und gemeinsamen Willens beim Durchschnitt unseres Volkes; diesen Durchschnitt konnte wohl ein stürmischer Aufschwung zeitweise emportragen, aber ihm fehlte die überragende Ausdauer und Zähigkeit, welche solche weltgeschichtlichen Heldentaten fordern. Die Römer waren im zweiten Punischen Kriege in einer schwierigeren Lage als wir in unserem Kriege, aber sie hatten die Ausdauer, die größten Hemmungen zu überwinden und den unbedingten Willen des Ganzen an die Sache zu setzen. Darin aber lag eine große Tragik, daß so viele tüchtige und hervorragende Menschen ohne eigne Schuld in dieses Mißlingen hineingezogen wurden, daß so vielen ausgezeichneten Leistungen in Kraft und Gesinnung der äußere Erfolg versagt blieb. Aber so gewiß wir hier eine erschütternde Bindung des Höheren an ein Niederes, des Edlen an ein Gemeines gewahren, vom Standpunkte des Ganzen aus ist das Wirken einer Gerechtigkeit, freilich einer herben und strengen Gerechtigkeit, nicht zu verkennen. In unserem Bereich, d. h. in unserem menschlichen Zusammensein, siegt nicht das Ansichgute und Ansichwahre, sondern das, was auf die Menschen wirkt, es siegt, was sich in greifbare Leistung umsetzt, es siegt das Kraftvolle, namentlich das Willenskräftige; was jene Wirkung nicht erreicht, das ist für den Lauf der Dinge verloren. Wohl bedarf diese Leistung intellektueller und moralischer Kräfte, und der Kampf wird in der subjektiven Gesinnung der Individuen unter dem Zeichen des Guten und Wahren geführt, aber im Grunde herrscht hier die Kraft, eine Kraft, welche Gutes und Böses gleichmäßig behandelt, welche auch schlechteste Mittel wie List und Betrug unbedenklich verwendet; die Hauptsache bleibt

hier, energisch durchzusetzen, was man sich vorgesetzt hat, alles Halbwollen, alles Schwanken auszutreiben. In diesem wilden Getriebe erkennen wir keine Lenkung der menschlichen Geschicke durch eine höhere Macht; wir scheinen lediglich berufen, alle Kraft auf jenem Boden auszunutzen, alle Möglichkeiten zu voller Wirklichkeit im menschlichen Bereich zu bringen.

Dieses Spiel der bloßen Kräfte wäre für ein klar denkendes und tief empfindendes Wesen schlechthin unerträglich, wenn es nicht nur einen Ausschnitt eines weiteren und ursprünglicheren Lebens bildete, das ihm irgendwelchen Sinn und Wert verliehe; es wäre unerträglich, wenn die bloße Kraft das Gute und Wahre völlig unter sich beugte und ihre Maße endgültig entscheiden ließe. Wir müssen offen bekennen, daß unsere Welt, wie die Menschengeschichte sie bietet, kein Reich der Vernunft ist, sondern nach dem Ausdruck Platos ein Kind der Vernunft und einer dunklen Notwendigkeit; einen Sinn kann diese Mischung nur geben, wenn sie uns auffordert, alle Kraft für das Gute und Wahre aufzubieten, alle Trägheit auszutreiben, die Dinge nicht gehen zu lassen, wie sie gehen, sondern ihnen ein Reich eines schaffenden Weltwillens entgegenzusetzen und von ihm getrost einen Kampf zu unternehmen. Das fordert aber eine durchgreifende Umwälzung, es fordert ein Getragen- und Gehobenwerden des Strebens durch eine selbständige Geisteswelt, es fordert die Anerkennung, daß uns Menschen eine eigentümliche Welt umfängt, eine Welt des Werdens und Kämpfens, über die eine überlegene Welt einer schaffenden Geistigkeit mit ihrem Beisichselbstsein hinausführen muß. Ohne die Eröffnung einer solchen Welt und ohne ihre Ergreifung bleibt die Weltgeschichte ein trübes Chaos und alles menschliche Streben nach einer wesenhaften Erhöhung ein hoffnungsloses Unternehmen.

3. Gesellschaft und Individuum.

(Sozialismus.)

a) Das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum.

α. Geschichtliches.

Beim Problem der Gesellschaft steht es heute ähnlich wie bei dem der Geschichte. Das 19. Jahrhundert hat einen Rückschlag gegen die Aufklärung gebracht, dieser aber hat, obschon noch in voller Wirkung, einen neuen Rückschlag hervorgerufen; so durchkreuzen sich, Wirkungen mit Gegenwirkungen und erzeugen eine höchst verworrene Lage, der zu entrinnen nicht leicht ist.

Einige Worte verdienen zunächst die Ausdrücke. Individuum und Individualität sind ältere Bildungen, weiteren Kreisen aber hat sie erst die Neuzeit zugeführt. Individuum hieß anfänglich etwas, das sich nicht teilen oder trennen läßt; so ist bei Cicero individuum eine Übersetzung von ἄτομον. Dieser Sinn überwiegt wie im späteren Altertum[1] so im Mittelalter; die älteste deutsche Übersetzung (bei Notker) ist „unspaltig". Aber schon dem Ausgang des Altertums bedeutet individuum auch das Einzelne als einzigartiges, von anderem unterschiedenes, in seiner Besonderheit nur einmal vorhandenes;[2] das

[1] So z. B. Seneca de provid. 5: quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt.

[2] Bemerkenswert ist hier namentlich der sehr einflußreiche Boethius, aus dessen Kommentar zu Porphyrius (edit. Bas. 1570, pag. 65) folgende Stelle angeführt sein mag: Individuum autem pluribus dicitur modis. Dicitur individuum quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; divitur individuum cujus praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates: nam cum illi sunt caeteri homines similes, non convenit proprietas et praedicatio Socratis in caeteris, ergo ab iis quae de uno tantum praedicantur genus differt, eo quod de pluribus praedicetur. Bei Porphyrius lautet die Hauptstelle (siehe Prantl, Gesch. der Logik I. 629): ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ὧν τὸ ἄθροισμα οὐκ ἂν ἐπ' ἄλλου τινὸς ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος. Diese Definition geht

Mittelalter verwendet diese Bedeutung weiter und prägt auch (jedenfalls schon im 12. Jahrhundert) die Ausdrücke individualis und individualitas. Dem gemeinsamen Leben führt diese erst Leibniz zu, auch hier ein Vermittler alter und neuer Zeit.

Die Anfänge der Kultur zeigen das Individuum als ein Glied einer engeren oder weiteren Gemeinschaft, dessen Tun und Lassen durch solchen Zusammenhang vornehmlich bestimmt wird. Die Weiterbewegung des Lebens pflegt das Individuum mehr und mehr zu verstärken, es wird selbständiger, es beginnt nach einem Recht der überkommenen Ordnung zu fragen und ihre Vernunft zu bezweifeln, die Sache gelangt endlich an einen Punkt, wo das Individuum alle Bindung abwirft und die eigne Meinung zum Maßstab der Wahrheit, das eigne Wohl zum Ziele des Handelns macht. Das scheint solchen, die um den Stand des Ganzen besorgt sind, als eine verderbliche Zerstörung; so leisten sie harten Widerstand und unternehmen es, das Individuum unter Zuerkennung eines gewissen Rechtes wieder einem Zusammenhange einzufügen und für seine Ziele zu gewinnen; die geistige Arbeit soll wiederherstellen, was als Naturbesitz verloren ging. Zu solchem Zweck der Wiedereinfügung des Individuums ward zunächst der Begriff des Organismus verwandt, mit dem wir uns schon befaßten. Er scheint besonders geeignet, die Ansprüche des Einzelnen und der Gemeinschaft miteinander auszugleichen. Denn im lebendigen Körper vermag jedes Glied um so mehr für das Ganze zu leisten, je eigentümlicher es sich gestaltet; das Ganze aber wächst mit der Differenzierung seiner Teile. Das freilich bildet hier eine unüberschreitbare Grenze, daß alle Betätigung der Glieder innerhalb des Ganzen bleiben muß, daß das einzelne Glied aus allem Leben und aller Gestaltung herausfällt, sobald es sich vom Ganzen ablöst. So kennt diese organische Fassung kein Recht des Einzelnen gegen das Ganze.[1] Wird diese Lehre auf das Weltall übertragen, wie es mit voller Bewußtheit zuerst von der Stoa geschah, so mag es ein besonderer Vorzug der Einrichtung dünken, daß auch in den kleinsten Dingen nicht zweies

unverändert durch die Kette der Jahrhunderte bis zu Leibniz, noch Jakob Thomasius, sein Lehrer, definierte: individuum est quod constat ex proprietatibus quarum collectio numquam in alio eadem esse potest.

[1] Ihren bezeichnendsten Ausdruck findet diese Überzeugung in dem Aristotelischen Worte, daß der Staat früher sei als das Individuum, s. Pol. 1253 a 19 (Bekker): πρότερον τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν.

einander völlig gleicht, daß nicht zwei Haare, zwei Körner, zwei Blätter gänzlich zusammenstimmen.[1]

Zu dieser organischen Lösung des Problems aber gesellt sich eine hierarchische, die, dem Ausgang der griechischen Philosophie entsprungen,[2] auf dem Boden des Christentums und im Mittelalter zur vollen Entfaltung gelangt ist und noch heute stark fortwirkt. Hier erscheint das All als eine fortlaufende Stufenfolge, bei der sich das Leben von oben her nach unten in sicherem Fortgang mitteilt; jede Stelle hat von der nächsthöheren zu empfangen, um das Empfangene der niederen zuzuführen. Auch hier hat jeder Teil einen eigentümlichen Wert und ein eigentümliches Werk, aber er hat sie nur im Gefüge des Ganzen; er fällt ins Leere, sobald er sich davon losreißt. Dieser Gedankengang hat eine geschichtliche Verkörperung nicht nur in der kirchlichen Hierarchie, sondern auch in der mittelalterlichen Lehnsordnung gefunden, indem hier jede Gewalt als von einem Höheren dem Niederen verliehen galt.

Die organische wie die hierarchische Fassung lassen dem Individuum allen Wert aus dem Verhältnis zum Ganzen kommen, ein Wert für sich selbst wird ihm abgesprochen. Einen solchen gewährt ihm erst die Fassung, die sich als die autokosmische bezeichnen läßt. Hier wird das Individuum aus einem bloßen Stück der Welt zum Ganzen einer Welt, zu einer eigentümlichen Konzentration der Wirklichkeit, zu einer Stätte, wo die Unendlichkeit des Lebens unmittelbar gegenwärtig ist. Das All wird damit eine Welt von Welten, es entzieht sich aller umgrenzenden Zusammenfassung. Auch dieses Bild entstammt dem spätesten Altertum, wiederum ist es Plotin, der dabei voransteht. Bei ihm zuerst erscheint mit voller Klarheit der Gedanke, daß jeder Mensch eine eigne Welt bedeute und das All eigentümlich spiegle, „jeder einzelne sind wir eine geistige Welt“. Vom Neuplatonismus aus ist auch der Ausdruck Mikrokosmos, der bis auf Demokrit und Aristoteles zurückreicht, erst recht in Umlauf gekommen. Im Mittelalter hat namentlich die mystische Spekulation jenen Gedanken festgehalten, von hier kam er durch verschiedene Zwischenglieder (Nikolaus von Cues, Giordano Bruno) an die moderne Philosophie, um in Leib-

[1] S. Cicero acad. quaest. II: dicis nihil idem quod sit aliud; Stoicum est quidem nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum etc.

[2] Am meisten hat dafür Plotin gewirkt.

nizens Monadenlehre eine volle Durchbildung zu gewinnen. In engem Zusammenhange damit steht die hohe Schätzung von Individualität und Persönlichkeit in unserer klassischen Literatur. So führt auch hier eine fortlaufende Kette vom Ausgang des Altertums zur Höhe der Neuzeit.

Zwischen der organischen und der hierarchischen Fassung einerseits, der autokosmischen andererseits besteht ein voller Gegensatz, der einen Kampf unvermeidlich macht. Dort ist das Individuum ein bloßes Glied, hier ist es ein selbständiges Ganzes, dort hat es an den geistigen Gütern nur durch die Vermittlung einer Gemeinschaft teil, hier vermag es sie unmittelbar bei sich selbst zu erreichen. Das muß auch den Inhalt des Lebens grundverschieden gestalten. Zur Hauptsache wird dort die Leistung für die Gemeinschaft, hier die Entfaltung des Individuums selbst in seiner Innerlichkeit. Auch die Gemeinschaft empfängt hier ihre Gestalt und ihre Kraft erst von den Individuen, sie darf ihnen nie als Selbstzweck entgegentreten. Es gibt aber bei solcher Befreiung das Individuum seinem Leben einen bedeutenden Inhalt vornehmlich durch ein unmittelbares Verhältnis zur Unendlichkeit, zu den schaffenden Quellen des Lebens, sei es, daß sich das mehr wissenschaftlich oder mehr künstlerisch oder mehr religiös gestaltet. So verschlingt sich mit dem Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft das Problem, ob wir die Hauptaufgabe unseres Lebens mehr beim menschlichen Zusammensein oder im Verhältnis zum All zu suchen haben, ob an erster Stelle eine soziale oder eine kosmische Lebensführung zu erstreben ist. Da sich diese Fragen nicht wohl durch die Kette der Zeiten verfolgen lassen, so wenden wir uns sofort zur Lage und Stimmung der Gegenwart.

Es unterliegt aber unsere Zeit dem Einfluß dreier Strömungen von verschiedener Stärke und Breite: es sind das die Gesamtbewegung der Neuzeit zum Individuum, der Rückschlag des 19. Jahrhunderts zugunsten der Gesellschaft, der auch den Sozialismus umfaßt, die Wiederbelebung des Individualismus gegen das Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Emanzipation des Individuums ist wohl der hervorstechendste Zug des gesamten modernen Lebens. Der Einzelne erstrebte und gewann dabei zugleich ein unmittelbares Verhältnis zur Gottheit oder zum All, wie eine Selbständigkeit gegenüber dem sozialen Ganzen. Allmählich hat sich das von der Renaissance und von der Reformation

aus über das ganze Dasein verbreitet, sich immer tiefer darin eingegraben, es durchgängig frischer, kraftvoller, bewegter gemacht. Wie die neue Wissenschaft in ihre aufsteigende Bahn nur gekommen ist unter Zerlegung der überkommenen Größen, wie Zeit, Raum, Masse usw., in diskrete Elemente, so ist auch dem modernen Leben eine wachsende Selbständigkeit und Sonderung der Individuen wesentlich. Alle Kulturvölker haben dazu, jedes in seiner Weise, beigetragen und nirgends mehr als an dieser Stelle ihre Eigentümlichkeit erwiesen. Von der Behandlung der innerlichsten Fragen bis zu den Äußerlichkeiten von Sitte und Verkehr[1] hat sich das immer mehr durchgesetzt. Es soll dabei keineswegs alle gegenseitige Verknüpfung verschwinden, aber die Verbindung wird den Individuen nicht von draußen her aufgedrängt, sie soll aus ihrer eignen Entscheidung und freien Vereinbarung hervorgehen. Noch weniger bedeutet die Individualisierung des Daseins eine Preisgebung aller inneren Zusammenhänge. Vielmehr ist auf der Höhe der geistigen Arbeit, bei Männern wie Luther und Kant, das Selbständigwerden des Menschen gegen die Menschen nur die eine Seite des Lebensprozesses, dessen andere die unbedingte, aber freie Unterwerfung unter unsichtbare Gewalten bildet. Wer solche Männer als Verfechter bloßer Willkür lobt oder tadelt, der zeigt nur, wie wenig er sie verstanden hat.

Im breiteren Strome der Zeit ist die Sache minder frei von Verwicklungen und Bedenken. In Deutschland gewann die Bewegung zum Individuum seit der Sturm- und Drangzeit vorwiegend einen künstlerisch-literarischen Charakter; wie das Individuum jener Zeit sich durch künstlerisches Schaffen über den Durchschnitt hinaushob und als „Genie“ allem „Philistertum“ weit überlegen fühlte, so hat sich die selbstbewußte Erhebung des künstlerischen Individuums öfter wiederholt. So zunächst in der Romantik, welche eben darin die Größe des Menschen fand, eine Individualität zu sein (Schleiermacher) und in Überspannung dieser Denkweise das unumschränkte Recht der „unendlich freien Subjektivität“ verkündete, zugleich geneigt, Kunst

[1] Z. B. findet Ihering (Der Zweck im Recht II, S. 439) bei der ästhetischen Gestaltung des gemeinsamen Mahles einen höchst beachtenswerten Fortschritt der modernen Zeit gegenüber der Vergangenheit in der „Erhebung vom Kommunismus zum Individualismus“. Während früher die Geräte der Tischgenossen gemeinsam waren, erhält sie heute jeder eigne für sich allein. Auch die früheren Bänke der Richter sind eignen Sitzen gewichen.

und Wissenschaft dem politischen Leben weit voranzustellen;[1] ähnliche Erscheinungen zeigt später das junge Deutschland, zeigt der heutige Individualismus. Die Hochschätzung des Individuums teilt unsere klassische Zeit, und die leitenden Pädagogen, Pestalozzi wie Herbart, übertragen diese Denkart auf die Erziehung.[2] Aber hier strebt das Individuum zur Selbständigkeit nicht auf, um in einem Gegensatz zur Welt und sozialen Umgebung zu bleiben und sich in das Bewußtsein stolzer Überlegenheit einzuspinnen, sondern es kehrt freudig dorthin zurück, dehnt seinen Lebenskreis weiter und weiter aus, wächst schließlich in Aneignung aller Umgebung zur weltumspannenden Persönlichkeit. So stellt es namentlich die geistige Art und das Lebenswerk Goethes vor Augen.

Der erste Widerstand gegen den Vorrang des Individuums entsprang dem Idealismus selbst, indem der Gedanke eines weltumspannenden, durch seine eigne Bewegung getriebenen Prozesses den Schwerpunkt des menschlichen Daseins von den Individuen in das Ganze der Menschheit verlegte. Dann aber kam der Realismus mit seiner Wendung zur sichtbaren Welt. Damit erschien eine unabsehbare Fülle von Aufgaben, deren Lösung eine Verbindung der Kräfte verlangte, die Menschen aus der bisherigen Vereinzelung heraus zu engerem Zusammenschluß trieb und sie in Reih und Glied arbeiten hieß. Dahin wirkte das Verlangen politischer Freiheit, das Streben nach einer von eigner Kraft und Gesinnung der Bürger getragenen Ordnung, dahin die Ausbildung nationaler Kreise, die alle Individuen mit überlegener Art umspannen und zu gemeinsamem Werk verbinden, dahin der ungeahnte Aufschwung der Technik, der die Verkettungen der Arbeit ausdehnt und die Arbeiter fester zusammenhält, dahin endlich das moderne Wirtschaftsleben mit seinen Riesenbetrieben, seiner

[1] Bezeichnend dafür sind die Worte Fr. Schlegels: „Nicht in die politische Welt verschleudere du Glauben und Liebe, aber in der göttlichen Welt der Wissenschaft und der Kunst opfere dein Innerstes in den heiligen Feuerstrom ewiger Bildung."

[2] Namentlich Pestalozzi verficht mit großer Energie die Überlegenheit des Individuellen gegen das Kollektive, er spottet über „Kollektivhandlungen", über ein „Kollektivgewissen", über „Regimentsbekenntnisse" und meint: „Die kollektive Existenz unseres Geschlechts kann dasselbe nur zivilisieren, sie kann es nicht kultivieren" (Wke. XII, 154). Es sei dabei stets der große Einfluß Rousseaus gegenwärtig, der dem Gegensatz von Individuum und Gesellschaft die höchste Schärfe gegeben hat.

Erzeugung schroffer Gegensätze, seiner Ansammlung gewaltiger Massen. Auch die moderne Beschleunigung des Lebens, das Einandernäherrücken der Menschen, die tausendfache Verschlingung der Lebenskreise trägt viel dazu bei, die individuellen Züge abzuschleifen und der Summierung zu Massenerscheinungen eine überwältigende Macht zu verleihen. Im Zeitalter der Presse, der Telegraphen und Eisenbahnen bildet sich rascher eine öffentliche Meinung und gewinnt sie eine größere Macht; sie umfängt das Individuum schon in seinem Werden und läßt ihm als eigene Tat erscheinen, was in Wahrheit die Umgebung ihm eingeflößt hat.

Endlich steigert, empfangend und zurückwirkend, auch die Theorie die Abhängigkeit des Individuums. Denn die neuere Gesellschaftslehre, die „Soziologie" (Comte, Quetelet usw.), ist eifrig bemüht, die völlige Bedingtheit des Menschen durch seine soziale Umgebung, das „Milieu",[1] aufzuweisen; bis in seine Wünsche und Träume scheint er ihr durch das beherrscht, was ihm die Gesellschaft zuführt; selbst ein Kampf des Individuums gegen sie wurzelt schließlich in den Bedürfnissen des Ganzen und liegt damit innerhalb seiner. Zugleich gewinnt der Begriff des gesellschaftlichen Durchschnitts, des mittleren Menschen, den Vordergrund; es wird nachgewiesen, daß die Abweichungen des Individuums, soweit meßbar, innerhalb weit engerer Grenzen liegen, als der erste Eindruck verrät.[2] So verweilt die Aufmerksamkeit jetzt weit mehr bei der Gleichheit als bei der Verschiedenheit der Einzelnen,[3] und die Analyse des individuellen Seelenlebens, diese Stärke

[1] Milieu in technischer Zuspitzung dürfte zuerst von Lamarck in seiner Philos. zoologique verwandt sein, Comte hat es von der Zoologie der Gesellschaftslehre zugeführt, Taine aber es hier mit besonderer Vorliebe verwandt. Erst von ihm aus ist es in Deutschland zu einem Modewort geworden. Daß es in ähnlichem Sinne in Frankreich schon seit dem 17. Jahrhundert gebraucht wurde, zeigt Eduard Engel, Deutsche Stilkunst (21. Aufl.), S. 189 ff.

[2] Hierfür sei namentlich Quetelets „Anthropométrie" erwähnt.

[3] Der Gedanke der Gleichheit samt dem des gleichen Wertes und Rechtes aller Menschen hat ältere Wurzeln, zur vollen Entwicklung aber haben ihn erst die letzten Jahrhunderte gebracht. Dem klassischen Altertum ist er fremd, und auch was sich zu seinen Gunsten im späteren Altertum regte, kam gegen die vorhandenen Unterschiede der Menschen bei weitem nicht auf. Die Wurzel der Gleichheitsidee liegt in der Religion, für unseren Kulturkreis im Christentum. Es war das Verhältnis zu Gott, das alle Abstände der Menschen verschwinden ließ, es war die Unendlichkeitsidee, die alle endlichen Unterschiede gleichgültig machte. Aber Folgerungen für das irdische Dasein wurden daraus zunächst

unserer großen Dichter, weicht der Massenbeobachtung, die sich in der Statistik ein handliches Werkzeug schafft.

Das alles war nicht bloß eine Verschiebung, es war auch eine Wandlung des Lebens. Denn nunmehr wurde zur Hauptsache an ihm, was wir für die Gemeinschaft leisten, nicht was wir aus uns selber machen. Eifriger wird alle Kraft zur Betätigung dafür aufgerufen, deutlicher die Bindung des Individuums an das Ganze hervorgekehrt. Auch die geistige Arbeit gestaltet sich damit eigentümlich. Die Verbesserung der gesellschaftlichen Lage wird das allbeherrschende Ziel. Die Moral wird zum Wirken für die Gesellschaft, zum Altruismus, die Kunst hat kein höheres Ziel als die eindringliche Vergegenwärtigung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die Erziehung erstrebt mehr die Hebung des gemeinsamen Bildungsstandes als die Ausprägung individueller Art. Einen Zusammenhalt gibt hier den Individuen namentlich die Arbeit, die Arbeit, welche weite Komplexe und feste Methoden entwickelt, damit aber sich stark genug fühlt, um einen Kampf mit allen Mißständen des Daseins aufzunehmen und die Lebensbedingungen wesentlich zu verbessern. Daß das Ja auch ein Nein in sich trug, dem Gewinn ein Verlust entsprach, wurde einstweilen kaum empfunden.

Wirkt solches Zusammenstreben der Kräfte mit seinen engeren

wenig gezogen, und die weitere Geschichte des Christentums stellte den Gedanken des allgemeinen Priestertums weit zurück hinter dem der Hierarchie. Was von einzelnen Nebenströmungen das Mittelalter mühsam gerettet hatte, das gelangte zu vollerem Durchbruch in der Reformation, und es war namentlich ihr calvinistischer Zweig, der daraus wirksame Folgerungen für die Gestaltung des Gemeindelebens zog. Von hier aus fand sich auch der Übergang in das politische Gebiet: unter Cromwell zuerst enthält ein Verfassungsentwurf das Verlangen des allgemeinen Stimmrechts (1647). Weiter wirkt dann für die Idee der Gleichheit die Aufklärung mit ihrer Berufung auf die allen Menschen gleiche Vernunft. So sagt z. B. Descartes (de methodo zu Anfang): Rationem quod attinet, quia per illam solam homines sumus, aequalem in omnibus esse facile credo. Rousseau hat endlich mit besonderer Energie den Gedanken der Gleichheit ins allgemeine Leben geworfen; zum Gedanken der Menschenrechte haben Frankreich und Amerika zusammengewirkt. Die Formel von der „Gleichheit alles dessen, was menschliches Angesicht trägt", hat Fichte aufgebracht, s. z. B. IV, 423, VII, 573. — Das 18. Jahrhundert bringt auch die Zusammenstellung von Freiheit und Gleichheit, zuerst wohl für den geselligen Verkehr. So sagt z. B. schon Montesquieu in seinen lettres Persanes (erschienen zuerst 1721), Bch. II: A Paris règne la liberté et l'égalité.

Verschlingungen gegen das Individuum versteckt, so tut es offensichtlich die gewaltige Verstärkung, die dem Staat der Lauf des 19. Jahrhunderts gebracht hat. Besonders trieben dazu die wirtschaftlichen Bewegungen, da ihren Verwicklungen gegenüber alles Mühen des bloßen Individuums verloren dünkte. Dieser Punkt bildet aber nur den Höhepunkt einer durchgehenden Erscheinung. Es ist die gesteigerte Arbeitsteilung und die technischere Gestaltung der Kultur, welche mehr Ineinandergreifen der einzelnen Kräfte und mehr Organisation des Ganzen verlangen, damit aber nach einer leitenden Spitze rufen. Das erzeugte z. B. mit Notwendigkeit eine stärkere Zentralisation im Unterrichtswesen. Dabei fehlte dieser Bewegung der Kultur nicht die beseelende Kraft einer Gedankenwelt. Die Erhebung des Staates zum Hauptträger der Kulturarbeit entspricht der modernen Überzeugung von einem Innewohnen göttlicher Vernunft in unserer Wirklichkeit; es ist kein Zufall, daß die leitenden Denker des Pantheismus, Spinoza und Hegel, eifrigste Vorkämpfer der Staatsidee waren, daß Spinoza nicht bei Gott, sondern beim Heil des Vaterlandes geschworen haben wollte, Hegel aber den Staat „wie ein Irdisch-Göttliches" verehrte. So verbünden sich gegen die Selbständigkeit des Individuums die sichtbare Macht des Staates und die unsichtbare der Gesellschaft; wer der einen entflieht oder entfliehen möchte, der verfällt leicht um so mehr der anderen.

Aber wie der volle Sieg leicht eine Überspannung ergibt und damit einen Rückschlag hervortreibt, so hat auch hier die Umklammerung des Menschen durch Staat und Gesellschaft gegen den Ausgang des 19. Jahrhunderts eine Neuerhebung des Individuums angeregt. Was sich davon geflissentlich hervordrängt, ist oft wenig erquicklich, so die Selbstvergötterung eingebildeter Genies und das Sichaufbauschen leerer Stimmung zu vermeintlicher Weltüberlegenheit. Aber die Abweisung jener Auswüchse erledigt nicht die Sache. Denn hinter allem Bestreitbaren steckt eine berechtigte Gegenwehr der Persönlichkeit gegen die drohende Einengung und Verkümmerung; was jene Bewegung zur Gesellschaft an Beschränkung und Verneinung enthält, das bringt der Widerspruch jetzt zu deutlichem Bewußtsein. Eine Abschleifung der individuellen Züge, eine Gefährdung der Selbständigkeit, ein Stocken ursprünglichen Lebens und Schaffens, sie scheinen mit jener Gesellschaftskultur unzertrennlich verbunden. Ähnlich wie die Geschichte die Gegenwart unterdrückte, einer kleinen Gegenwart

aber auch alles Große in der Geschichte entschwindet, so sinkt die Gesellschaft mit der Verkleinerung der Individuen unvermeidlich auch bei sich selbst. Gewahren wir heute nicht deutlich genug, wie inmitten aller glänzenden Triumphe technischer Arbeit uns ausgeprägte und schöpferische Persönlichkeiten seltener und seltener werden, zugleich aber der Stand des gemeinsamen Lebens sinkt? Die Arbeit, der Kern der neuen Lebensgestaltung, sollte die Seele stärken; nun erfahren wir, daß sie mit ihrer Wendung ins Riesenhafte sie schwächt, ja unterdrückt; das treibt die Seele zur Gegenwehr, läßt sie der Gesellschaftskultur widerstehen und den Wert ihrer Erfolge bestreiten. Zugleich sucht das Individuum sich von der gesellschaftlichen Bindung möglichst abzulösen, es will sich mit voller Freiheit entfalten und gänzlich „ausleben", es kehrt sein Unterscheidendes hervor und strebt, sich vom bloßen Durchschnitt um jeden Preis abzuheben.

Wieviel in dem allen überspannt und verkehrt sein mag, es hat eine Macht über unsere Zeit; mag es arm an eigener Leistung sein, in der Kritik ist es einflußreich, und den Glauben an die Allgenugsamkeit einer bloßgesellschaftlichen Kultur hat es in Wahrheit erschüttert. Aber trotz solcher Erschütterung setzt die Arbeit ihr Wirken für die Gesellschaft fort, so wächst ihr Druck auf das Individuum und mehr noch unsere Empfindung dafür. Demnach zieht es uns heute nach widerstreitender Richtung: die gesellschaftliche Kultur beherrscht unsere Arbeit, eine Individualkultur verlangt unsere Seele. Müssen wir uns solcher Spaltung wehrlos ergeben, oder läßt sich ihr widerstehen und irgendwelche Einheit des Lebens erstreben?

β. Die Probleme der Gegenwart.

αα. Recht und Unrecht einer gesellschaftlichen Kultur.

Etwas anderes ist es, die Bedeutung einer gesellschaftlichen Kultur anzuerkennen, etwas anderes, das ganze Dasein des Menschen darauf zu stellen. Für das erstere wirkt in unserer Zeit Mannigfaches zusammen. Deutlicher als früher steht uns vor Augen, wie von Anfang an der Mensch die eigentümlichen Züge seines Wesens in der Gemeinschaft entwickelt hat, wie auch später sein Befinden vornehmlich am Stande des Zusammenseins hing, deutlich auch, wie dessen Wirkung weit tiefer in das Leben des Einzelnen und in seine Seele hineinreicht, als früher angenommen wurde. Daß der Mensch ein

gesellschaftliches Wesen ist, das hat erst jetzt seine volle Anerkennung gefunden. Die neuen Einsichten treiben aber Aufgaben fruchtbarster Art hervor. Sind wird so sehr auf die Gesellschaft angewiesen und hängt alles Glück an ihrem Gedeihen, so gilt es vor allem, den Stand der Gesellschaft zu heben und alle in ihr vorhandene Kraft zur vollen Wirkung zu bringen. Der engere Zusammenschluß hat die Menschheit im Kampf gegen Elend und Leid unaufhaltsam vordringen lassen und mehr Lust in ihr Dasein gebracht, die straffere Organisation hat jedes Einzelne gestärkt, das Handeln hat festere Angriffspunkte gewonnen, indem es den Hebel bei den gemeinsamen Verhältnissen ansetzt, nicht an der Zufälligkeit der bloßen Individuen haftet. Die engere Verbindung im sichtbaren Zusammensein hat reiche Quellen moralischer Gesinnung erschlossen, die Teilnahme füreinander gesteigert, ein Bewußtsein durchgängiger Solidarität erzeugt. Auch hat das Zusammenarbeiten, die Notwendigkeit, sich gegenseitig zu stützen und zueinander zu fügen, mehr Disziplin und zugleich mehr männliche Kraft in unser Leben gebracht, während die Vereinzelung und Absonderung leicht zur Verweichlichung wirkte.

War es bei solchen Erfolgen ein Wunder, daß die Hoffnungen und Gedanken die Leistung weit überflogen, daß was soviel geleistet hatte, sich alles leisten zu können vermaß, daß die gesellschaftliche Lebensführung das Dasein des Menschen ganz auszufüllen und alle Wünsche zu befriedigen schien. Indem sie das versuchte, hat sie alle Lebensgebiete eigentümlich gestaltet, wie wir sahen. Die unmittelbarere Beziehung des Lebens und Handelns auf den lebendigen und fühlenden Menschen, die damit erfolgte, scheint ihm eine größere seelische Nähe zu geben und es damit fruchtbarer zu gestalten; so sehr wird hier der Mensch von den Aufgaben des nächsten Daseins festgehalten, daß die Probleme der Religion wie der Metaphysik darüber gänzlich verblassen, mehr als je scheint jenes Dasein die wahre Heimat des Menschen zu werden.

Aber mag diese Bewegung noch so weite Ausblicke und fruchtbare Aufgaben eröffnen, nur solange kann sie unbedingte Zustimmung finden, als das Nein unbeachtet bleibt, das ihrem Ja zur Seite geht; dieses Nein aber ist nicht zu verkennen. Das Leben läßt sich nicht gänzlich in das Verhältnis zur Umgebung verlegen und in eine Entwicklung gegenseitiger Beziehungen verwandeln, ohne daß die Selbständigkeit des einzelnen Punktes stark herabgesetzt wird. Es ist nun

einmal das Individuum die einzige Stelle, wo geistiges Leben ursprünglich aufquillt, während das gesellschaftliche Zusammensein nur verbindet und verwertet. Die Freihaltung und Kräftigung dieses ursprünglichen Lebens wäre minder wichtig und eine Einengung eher zu ertragen, wenn das menschliche Leben auf unbestrittener Grundlage stünde und nur eine naturgewiesene Richtung weiterzuverfolgen brauchte. In Wahrheit ist es nicht nur im Einzelnen voller Probleme, sondern, zwischen Natur und geistige Welt gestellt, hat es eine durchgehende Wendung, einen Aufstieg von halbgeistiger zu echtgeistiger Lebensführung erst zu vollziehen; so liegen große Entscheidungen in ihm, die eine Aufrüttelung und Vollbelebung des gesamten Seelenstandes fordern, die eines Zurückgreifens auf eine ursprüngliche Tiefe bedürfen und damit erster Hand auf das Individuum kommen.

Die soziale Lebensführung dagegen befaßt sich vorwiegend mit einer Verbesserung der äußeren Verhältnisse, sie hebt und fördert, sie mildert und glättet, aber wenn sie das Leben gefälliger und freundlicher macht, seinem Kerne wird gefährlich ihre Neigung, den geistigen Gehalt des Lebens nur als ein Mittel für das menschliche Wohlsein zu behandeln. Denn unvermeidlich sinkt alle geistige Betätigung, wo sie nicht als Selbstzweck behandelt wird; der Utilitarismus, welche Form er auch annehmen mag, widerspricht aller echten Geisteskultur. Als ein bloßes Mittel kann geistiges Leben nie den inneren Zwang einer Selbsterhaltung erlangen, mit solchem die Seele ergreifen und sie zu ursprünglichem Schaffen treiben. Daher kann dieser Weg bei aller äußeren Erweiterung den Menschen nicht innerlich erhöhen, hier fehlt alle Urerzeugung, alle innere Selbständigkeit, auch alles unmittelbare Verhältnis zum All. Ein derartiges Leben kann nichts wesentlich Neues bringen, keine hohen Ziele stecken, an denen das Dasein sich heben könnte, sondern es bindet den Menschen an seine eigene Zuständlichkeit und macht ihn zum Sklaven seiner selbst, es läßt ihn sein Dasein putzen und schmücken, aber es gibt diesem keinen Gehalt, es rüttelt ihn nicht genügend aus der Trägheit des Alltags auf und widersteht nicht der Vermengung von Natur und Geist, von Niederem und Höherem, an der das gewöhnliche Dasein leidet; diesem Leben fehlt bei unermeßlicher Emsigkeit und Betriebsamkeit der rechte Tatcharakter, es fehlt ihm ein unerbittliches Entweder—Oder, es fehlt ihm voller Ernst und schöpferische Tiefe. Dies Leben der bloßen Menschenkultur mag dem erträglich scheinen, dessen Blick und Streben nur an

den einzelnen Erfolgen haftet und von der bunten Fülle wechselnder Anregungen gänzlich eingenommen wird. Wer aber darüber hinausdenkt und nach dem Ertrage des Ganzen fragt, der wird die Unzulänglichkeit, die Leere dieses Lebens nicht verkennen.

Die Sozialkultur glaubt solcher innern Leere oft entrinnen zu können auf Grund der Überzeugung, daß die Verbindung der Elemente etwas wesentlich Höheres hervorbringt als in der Vereinzelung vorliegt; so scheint z. B. das Wohl der Gesellschaft das selbstische Glück des Einzelnen weit zu überragen, so scheint gegenüber dem Durcheinander der individuellen Ansichten die öffentliche Meinung einen sicheren Träger der Wahrheit zu bieten. In Wirklichkeit entsteht der Schein einer inneren Erhöhung nur, indem aus andersartigen Zusammenhängen Neues zugeführt wird; aus dem bloßen Durch- und Nebeneinander könnte nun und nimmer ein wesentlich höherer Stand hervorgehen; zu Unrecht wird hier gemäß einer durchgehenden Neigung der Gegenwart Quantitatives unvermerkt in Qualitatives umgesetzt. Gibt es kein anderes Ziel als das der natürlichen Selbsterhaltung, gibt es keine selbständige Geistigkeit, so kann auch die Verflechtung der einzelnen Kreise im gesellschaftlichen Zusammensein nichts wesentlich Neues bringen, auch die breiteste Ausdehnung des Nützlichen und Angenehmen nähert es innerlich keinen Schritt dem Reich des Guten und Schönen. Ebensowenig ergibt die Bildung gewisser Durchschnitte der Meinungen, mögen sie sich noch so befestigen und noch so selbstbewußt auftreten, auch eine Annäherung an den Begriff einer echten Wahrheit, die aus sicherer Höhe alles menschliche Streben mißt. Die Größen des Guten und Wahren setzt immer schon voraus, wer sie aus dem Zusammentreffen der Elemente entstehen läßt.

Solche Überzeugung erweckt starken Zweifel an der bekannten Lehre von einer Summierung der Vernunft in der Gesellschaft. Sie ist philosophisch zuerst von Aristoteles[1] vertreten worden. Die Gesamtheit erscheint ihm fähiger zu politischem wie zu künstlerischem Urteil als die Einzelnen, weil der eine dies, der andere anderes besser beurteile, im Zusammentreten aber eine gewisse Ausgleichung erfolge; auch scheint ihm — auffallend genug — das Ganze minder dem Zorn

[1] S. Pol. 1281 b, 8, 34. Näheres s. in meinen gesammelten Aufsätzen S. 62 ff.

und anderen Affekten unterworfen als der Einzelne. Dabei denkt er aber an den begrenzten Kreis eines Stadtstaates, den gemeinsame Überlieferungen und Ordnungen auch innerlich zusammenhalten, nicht an jede beliebige, bunt zusammengewürfelte Masse. So bleibt auch sein Demokratismus weit verschieden von dem unbedingten Glauben eines Rousseau an das Volk. — Jener Behauptung günstig ist zunächst die alte, auch von Aristoteles angerufene Erfahrung, daß hervorragende literarische Leistungen meist nicht durch das Urteil der Fachgenossen, sondern durch das große Publikum zur Anerkennung gelangt sind. Die Unbefangenheit der weiteren Kreise hat namentlich ungewöhnlichen Erscheinungen gegenüber mehr Recht als die höhere technische Bildung der Zunft mit ihrer Parteilichkeit. — Weiter findet jene Lehre von der Summierung der Vernunft eine gewisse Stütze in der Überzeugung, daß eine Berufung von der Zufälligkeit der Augenblicke und der Individuen, im besonderen von der Enge der Parteien, an das Ganze der Menschheit möglich ist, in dem Vertrauen auf irgendwelchen Sieg des Guten auch innerhalb des menschlichen Kreises. Ohne einen solchen Glauben müßte, wer in der Minderheit ist, alles Wirken nach außen als zwecklos unterlassen; so durchdringt jener Glaube namentlich das politische Streben. Auch bezeugt die geschichtliche Erfahrung oft genug, daß Großes zum Siege kam trotz anfänglicher schroffer Abweisung, der Stein, den die Bauleute verwarfen, hat sich oft als ein Eckstein erwiesen; was anders aber war es, das dazu verhalf als das größere Ganze, die weiteren Kreise, die sich minder festgelegt hatten und neuen Anregungen offener standen? Aber solches Durchdringen des Wahren vollzog sich schwerlich durch eine Summierung menschlicher Meinungen, sondern unter dem Zwange einer geistigen Notwendigkeit, welche jenes Höhere immer deutlicher abhob und es schließlich unwiderstehlich machte. So ist es nicht der Glaube an die Masse, sondern an ein innerhalb der Menschheit waltendes Geistesleben, der jene Hoffnung auf einen Sieg der Vernunft auch im Bereich des Menschen begründet. Erst die Berührung mit einer geistigen Forderung und ihre Vertretung gibt der öffentlichen Meinung ein gutes Recht und eine Überlegenheit; sonst bleibt sie leicht hinter dem Stande der einzelnen Individuen zurück und wirkt weniger zur Vernunft als zur Unvernunft. Es gibt Zeiten, wo der Durchschnitt den Einzelnen hebt, es gibt andere, wo er ihn niederdrückt.

Indem aber die Sozialkultur sich ganz und gar an das unmittel-

bare Dasein hält, macht sie unvermeidlich die Masse zum Hauptträger des Lebens, muß sie wohl oder übel die Art anerkennen, mit der jene die großen Fragen betreibt: hastig und aufgeregt, maßlos im Ja wie im Nein, haftend am sinnfälligen Eindruck, zwischen Extremen hin- und hergeworfen, zu starrem Dogmatismus geneigt.[1] Zugleich wird dem Individuum alle selbständige Bedeutung abgesprochen, selbst bei unbestreitbarer Größe seines Wirkens gilt es hier als ein bloßes Werkzeug der Gesellschaft,[2] als gleichgültig in allem, was es an Eigentümlichem hat. Nun hat sicherlich auch die größte Leistung ihre geschichtlichen Bedingungen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, alles Schaffen erfolgt in einer besonderen geistigen Atmosphäre und empfängt damit die eigentümliche Färbung seiner Zeit; ein Augustin ist nicht an der Stelle Kants, noch ein Kant an der Augustins zu denken, ein Goethe nicht als ein Zeitgenosse der Kreuzzüge. Aber solche Bedingtheit anerkennen, heißt nicht das Ganze für die schaffende Kraft erklären und das Individuum zu einem unselbständigen und gleichgültigen Werkzeug herabsetzen. Bei allem inneren Zusammenhang stand das Große zum Durchschnitt seiner Zeit gewöhnlich im Verhältnis des Gegensatzes, meist hat es eine Notwendigkeit seines eignen Wesens dem Ganzen der Zeit gegenüber in hartem Kampfe durchsetzen müssen und ward es siegreich nicht in der Breite des Daseins, sondern nur in der Sphäre der geistigen Arbeit. Die Bedeutung seiner Leistung lag dabei vornehmlich in dem Individuellen, Unvergleichlichen, Unableitbaren. Nur mit Hilfe dessen ward es möglich, das Wahrheitsstreben, das in der Zeit sich regte, das aber in ihrer Breite mit Niederem und Fremdartigem zusammenfloß, davon abzulösen und zu klarer wie kräftiger Gestalt zu bringen, sowie ihm eine aufrüttelnde und erhöhende Kraft zu verleihen. Dabei erfuhr jenes Streben selbst eine Individualisierung, welche die Geschicke der Menschheit in eigentümliche Bahnen trieb. Nirgends ist das deutlicher als auf dem Gebiete der Religion. Denn sicherlich haben ein Augustin und ein Luther nicht

[1] Mit Recht sagt Cumont (die heidnischen Religionen im römischen Kaiserreich, S. 41): „Nur die Gebildeten können sich mit dem Zweifel oder der Resignation befreunden; die Massen wollen Gewißheit."

[2] S. z. B. Comte, cours de phil. pos. IV, 269: Les hommes de génie ne se presentaient essentiellement que comme les organes d'un mouvement prédéterminé, qui, à leur défaute, se fût ouvert d'autres issues.

bloß zusammengefaßt, was die Umgebung ihnen darbot, sondern sie haben die Probleme der weltgeschichtlichen Lage in durchaus eigentümlicher Weise gelöst und zugleich ihre geistige Art ganzen Jahrhunderten zwingend auferlegt. Haben nicht im Reformationszeitalter die verschiedenen Führer, Luther, Zwingli und Calvin, aus ihrer Art das gemeinsame Streben der Zeit in verschiedene Bahnen geleitet? Jede Zeit von kräftiger geistiger Regung enthält verschiedene Möglichkeiten; welche von ihnen zur Wirklichkeit wird, das hängt vor allem an den führenden Geistern.

War das Große einmal da, so konnte es alles Entgegenkommende an sich ziehen, Aufstrebendes verstärken, Zerstreutes verbinden, eine Gesamtbewegung erzeugen. Aber es war dabei nicht sowohl ein Ergebnis der Summierung, als es seinerseits eine solche erst möglich machte. Denn die Summierung, das Sichzusammenfinden, erfolgt keineswegs so leicht, wie es den Vertretern der gesellschaftlichen Kultur erscheint. Dieselbe Zeit kann viel Verschiedenes, ja Widersprechendes entfalten und eine Summierung nicht nur in abweichender Richtung, sondern auch in verschiedener Höhenlage vollziehen; das Tüchtige der einzelnen Stellen findet sich oft nicht zusammen und verliert sich in die Masse. Daß die Verbindung der aufstrebenden Kräfte, eine Sammlung der Geister, nicht gelingen will, das kann eine Zeit mit Verstimmung und Druck belasten; ein solcher Druck liegt vielfach auf unserer eignen Zeit. Das eben ist das Werk der Großen, durch eine kräftige Ausprägung eines geistigen Charakters und ein mutiges Vorangehen eine Summierung in bestimmter und erhöhender Richtung anzubahnen und durchzusetzen; so waren sie nicht die Diener, sondern die Herren der Zeit. Von einer Goethezeit sprechen wir nicht, weil in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine universale und künstlerische Denkweise in der Art Goethes Gemeingut war, sondern weil seine überragende Persönlichkeit Gestalten schuf und Ziele vorhielt, an denen sich minder Ausgeprägtes weiterbildete und zugleich miteinander zusammenfand.

Wenn demgegenüber die Sozialkultur die Abstufungen zurückstellt und nach möglichster Gleichheit strebt, so ist gewiß die Absicht der Besten, das Gesamtniveau zu steigern, möglichst viele, möglichst alle auf die Höhe zu führen, ohne diese irgendwie zu verringern. Aber auch hier ist die Natur der Dinge stärker als die Absicht der Menschen. Unvermerkt wird der Stand des Aufnehmenden zum Maß der geistigen

Bewegung, und es sinkt damit unvermeidlich die Höhe des Ganzen; auch läßt sich die Arbeit nicht vorwiegend auf die Wirkung bei anderen richten, ohne damit an eignem Gehalt einzubüßen. Schopenhauer teilte die Denker in solche ein, die für andere, und solche, die für sich selber denken, und erklärte nur diese für Denker echter Art; hat er damit Recht, wie wir meinen, so kann über die Gefahr einer vorwiegend auf Mitteilung und Wirkung gerichteten Arbeit keinerlei Zweifel sein; aus der Verbreiterung muß eine Verflachung werden, wenn nicht eine Urerzeugung erfolgt, welche jener die Wage hält. Das ist das große Problem und die Gefahr der Gegenwart, über dem Bemühen nach allseitiger Mitteilung den Gehalt des Lebens zu schwächen, über der Sorge um die einzelnen Menschen das Ganze des Menschenwesens sinken zu lassen.

Dazu gesellt sich die Neigung, sich nicht nur des Schwächeren anzunehmen, was gewiß eine heilige Pflicht ist, sondern sich möglichst auf seinen Standort zu versetzen und das Ganze des Lebens nach seiner Art anzupassen. Zeiten harter und weicher Denkart pflegen miteinander abzuwechseln, heute herrscht unzweifelhaft die weiche Art und erzeugt die Neigung, den Schwachen als gut, den Starken als schlecht zu denken, daher beim Zusammenstoß jenem ohne weiteres recht zu geben. So nimmt eine weitverbreitete Zeitströmung unbesehens Partei für die Jüngeren gegen die Älteren, für die Schüler gegen die Lehrer, für den Untergebenen gegen den Vorgesetzten, als sei alle Ordnung und alle Zucht nur ein Ausfluß selbstherrlicher und brutaler Gesinnung. Der Kantische Satz: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“ würde hier kein Verständnis finden. Auch das gehört hierher, daß bei der an sich durchaus berechtigten Frauenbewegung die Gleichberechtigung oft als Gleichartigkeit verstanden und auf die Aufhebung aller Unterschiede hingearbeitet wird. So wird die recht problematische „Coeducation“ vornehmlich deshalb empfohlen und wie ein Segen gepriesen, damit die Frauen nur ja genau so behandelt werden wie die Männer; nur ja keine Unterschiede, nur ja alles nach derselben Schablone! So drohen wir einer tyrannischen Gleichmacherei zu verfallen. Auf solchem Wege der Gleichmacherei muß die Kultur immer weiter sinken, sie stempelt alle kräftige Art und alle ausgeprägte Individualität zu einem Übel und Unrecht, sie verliert, was noch schwerer wiegt, was nach Goethes Wort „niemand mit auf die Welt bringt, und worauf

doch alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“: die Ehrfurcht.[1]

Dazu enthält die Bewegung zur Gleichheit manche Unklarheit, sie verkennt oft ihre eignen Voraussetzungen. Die Anziehungskraft des Gleichheitsgedankens beruht vor allem darauf, daß dabei ein Aufsteigen von einer niederen Stufe zu einer höheren vorschwebt; es erwärmen sich für ihn namentlich die, welche durch ihn zu gewinnen hoffen. Daß der eine nicht steigen kann ohne daß der andere sinkt, das bleibt unbeachtet. Was ferner ist es, das die Forderung der Gleichheit begründet? Sicherlich ist es nicht die Natur, denn sie verteilt ihre Gaben recht ungleich und zeigt dabei weiteste Abstände, sicherlich nicht die Kultur, denn mit ihrer Entwicklung wächst zugleich die Verschiedenheit. Es kann nur eine Vernunftsidee sein, nur die Anerkennung der Zugehörigkeit jedes Menschen zu einer geistigen und sittlichen Welt, welche über alle Unterschiede hinaushebt und für jeden Menschen die gleiche Schätzung fordert.

So vertritt die Forderung der Gleichheit ein Bekenntnis zu jener Welt, nur ein Gedankenloser kann für Gleichheit schwärmen und zugleich den Menschen ganz und gar als ein Naturwesen verstehen. Solche Gedankenlosigkeit selbst ist ein redendes Zeugnis dafür, daß Gleichheit der Menschen vor Gott, die Gleichwertigkeit im innersten Grunde des Wesens, nicht schon eine Gleichheit des intellektuellen Vermögens und der Leistungsfähigkeit im Leben der Gesellschaft mit sich bringt. Die Gesellschaft aber darf bei voller Anerkennung jener Gleichwertigkeit die Unterschiede nicht mißachten; mögen in ihr künstliche und erstarrte Abstufungen mit vollem Rechte angegriffen werden, es gibt auch Unterschiede, die nicht künstlich sind; ihre Mißachtung oder gar Unterdrückung würde leicht dazu führen, daß die niederste Stufe den Charakter des Ganzen bestimmt. Allen Parteiprogrammen zum Trotz behält Aristoteles' Wort seine Wahrheit, daß

[1] Der kräftige Widerspruch gegen die Mattheit und Schlaffheit jener Gleichmacherei ist es vornehmlich, welcher Nietzsche Macht über die Seelen gibt. „In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber: in weite Fernen will es blicken und hinaus nach seligen Schönheiten — darum braucht es Höhe! Und weil es Höhe braucht, braucht es Stufen und Widerspruch der Stufen und Steigenden! Steigen will das Leben und steigend sich überwinden.“ (Also sprach Zarathustra.)

es unrecht sei, Gleiche ungleich, aber auch unrecht, Ungleiche gleich zu behandeln.

Hinter der Sozialkultur mit ihrer Wendung zur Breite der Menschheit steht ein Gedanke, dem niemand seine Bedeutung und Berechtigung absprechen kann: das ist das stärkere Hervortreten des Menschen als Menschen, des Menschen wie er leibt und lebt, die direktere Beziehung der Einrichtungen und Ordnungen auf sein Befinden und Wohlergehen. Die früheren Lebensordnungen behandelten oft den einzelnen Menschen zu sehr als bloßes Werkzeug, die Bewegungen gingen gleichgültig über ihn hin, er war wie ein Tropfen am Eimer. Das stärkere Kraftgefühl und die größere Leistung der modernen Menschheit ließen notwendig vom Menschenwesen bis in alle einzelnen Glieder hinein höher denken, und es ist sehr begreiflich, daß dieser Gedankengang große Kreise mit sich fortriß, und daß man unter Preisgebung aller Zusammenhänge beim Menschen den letzten Abschluß suchte. Aber ist das möglich, ohne aus dem Menschen mehr zu machen als der erste Eindruck bietet, ohne versteckt auf eben das zurückzugreifen, von dem viele sich eifrig lossagen?

Ein derartiger Widerspruch durchdringt aber alle moderne Bemühung um eine bloße Menschenkultur. Sie will etwas Hohes und Großes, aber sie zerstört mit der Ablösung des Menschen von allen inneren Zusammenhängen die Bedingungen echter Größe, und sie kann dann nicht verhindern, daß die erstrebte Menschenkultur immer weniger Geistesgehalt gewährt, immer mehr an der Oberfläche haftet.

Die Entwicklung, welche die Neuzeit in dieser Richtung genommen hat, ist nicht ohne eine Tragik. Die Menschheit der Neuzeit wollte sich — wenigstens wollte es ein großer Strom — von allen Zusammenhängen befreien und lediglich auf sich selber stellen, durch einen engeren Zusammenschluß und eine vollere Entfaltung aller Kräfte glaubte sie allen Aufgaben gewachsen zu werden, sie wollte in rastlosem Vordringen einen Turm bis zum Himmel bauen. Nun aber überzeugen wir uns mehr und mehr, daß alle äußeren Triumphe einen inneren Niedergang nicht verhindern, daß im besonderen die Preisgebung ursprünglichen Schaffens einen inneren Zerfall mit sich bringt; denn mehr und mehr findet sich die Menschheit bei allem Gerede von Einheit und Gleichheit innerlich nicht zusammen, es fehlen gemeinsame Ideen und Überzeugungen, die verbinden und stärken könnten. Überall Gegensatz und Streit, immer wachsende Leidenschaft des

Kampfes, eine Auflösung in Sekten und Parteien, die Gefahr einer seelischen Vereinsamung. Wir leben heute in verschiedenen Welten und verstehen uns bei zunehmender Sprachenverwirrung nicht mehr. Solche Zerstreuung und Zerstückelung wird weiter und weiter um sich greifen, wenn es nicht gelingt, das Leben wieder zu seinen Grundlagen zurückzuführen und von hier aus die Menschen wieder innerlich zusammenzubringen.

Die bloße Sozialkultur erregte uns deshalb Anstoß, weil sie sowohl den Stand des Geisteslebens herabzudrücken als die eigentümliche Art und Bedeutung des Individuums zu verringern drohte. Es galt vornehmlich für die Gesellschaft, aber auch der Staat kann nach dieser Richtung wirken, namentlich wenn keine gemeinsame Geisteswelt eine genügende Gegenwirkung übt. Gerade die größere Bedeutung, die der Staat im Leben der Gegenwart einnimmt, legt die Neigung nahe, alle geistige Betätigung als ein Mittel für die Staatszwecke zu behandeln und sie damit auch bei gesteigerter äußerer Anerkennung innerlich zu schädigen. Ferner aber ist kaum zu vermeiden, daß ein völliges Überwiegen der Staatsidee die eigentümliche Art und die freie Bewegung der Individuen ungebührlich zurückdrängt. Gerade wir Deutschen haben hier Anlaß, vor solchem Politismus auf der Hut zu sein. Wird aller Antrieb und alle Förderung vom Staat erwartet, geht das Denken und Sinnen des Einzelnen vornehmlich darauf, im Staatsganzen Stellung und Schätzung zu finden, scheint alles minderwertig, was nicht seinen Stempel erhält, so sinkt leicht die Kraft und die Lust zu eigenem Schaffen, so verlegt sich der Schwerpunkt des Lebens nach außen hin, und die Ursprünglichkeit des Tuns leidet schweren Schaden. Ob die Form des Staates mehr aristokratisch oder demokratisch, ob sie monarchisch oder republikanisch ist, das macht dabei keinen Unterschied, der Druck molekularer Massen kann weit stärker und schädlicher sein als der Wille auch des mächtigsten Herrschers. Wie politische Größe mit Unfruchtbarkeit geistigen Schaffens verbunden sein kann, dafür liefert die römische Geschichte ein unbestreitbares Zeugnis, denn bei größter politischer Kraft, Weisheit und Disziplin hat jenes Volk im langen Lauf der Jahrhunderte nicht einen einzigen großen philosophischen Gedanken, nicht eine einzige große künstlerische Tat aus eignem Vermögen hervorgebracht; das weltbeherrschende Volk blieb geistig ein Volk zweiten Ranges.

Alles zusammen weist dahin, daß der Mensch mehr ist als ein Stück der Gesellschaft; die Verkennung dessen muß das Leben mit schwerem Schaden bedrohen.

ββ. Recht und Unrecht einer Individualkultur.

Die Gegenbewegung gegen die gesellschaftliche Kultur ist mit dem Vordringen dieser Kultur immer stärker geworden, immer mehr hat das Individuum sich gegen seine Behandlung in der gesellschaftlichen Kultur gewehrt. — Jene Kultur behandelt das Individuum als ein bloßes Stück ihres großen Räderwerkes, sie schätzt es lediglich nach seiner Leistung dafür, sie muß es für ihre Zwecke vielfach beschränken und unterordnen. Dazu wirkt eben die moderne Gesellschaft mit ihren Verzahnungen der Elemente, ihrer Anhäufung von Massen, ihrem lauten und fabrikmäßigen Getriebe übermächtig zur Unterdrückung und Abschleifung der individuellen Züge, sie gewährt keine Ruhe zum Wachstum eigentümlicher Art, sie erzeugt gewisse Durchschnitte, die sich keck zum Maßstab für Gut und Böse, für Wahr und Unwahr erklären. Gegen solche Bindung und Gleichmachung erhebt sich schließlich das Individuum selbständiger Art und verkündet, daß der Mensch keineswegs in das Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung aufgeht, daß vielmehr das Beste an ihm: die Innerlichkeit und die Ursprünglichkeit des Lebens, jenseit jenes Verhältnisses liegt. Dabei kann es sich auf das Zeugnis der Weltgeschichte berufen, daß alle vorwiegend gesellschaftliche Gestaltung der Kultur eine Veräußerlichung und Mechanisierung bewirkte, und daß es keineswegs bloß ein trotziges Selbstgefühl der Individuen, sondern das unabweisbare Verlangen nach mehr Seele des Lebens war, was einen Bruch damit erzwang. Zu solcher Verfechtung der Selbständigkeit des Individuums gesellt sich ein flammender Protest gegen die gleichförmige und schablonenhafte Art der Kultur, womit die Gesellschaft das Leben bedroht. Sind die Durchschnitte, die dabei entstehen, nicht geringer Art, und legen sie nicht leicht das Leben auf einer recht mäßigen Höhe fest? Sind nicht geistige Kraft und edle Gesinnung selten, und bedürfen sie nicht zu ihrer Ausbildung voller Freiheit der Bewegung, vor aller Wirkung auf das Ganze aber einer scharfen Ausprägung und sicheren Befestigung in kleinen Kreisen einer engeren Jüngerschar? So gab es keinen wesentlichen Fortschritt der Kultur ohne eine Scheidung der Menschheit, ein Höheres war vorauszu-

werfen, um das übrige nach sich ziehen zu können, eine Feuersäule mußte dem großen Haufen vorleuchten, damit er den Weg durch die Wüste finde. Trotz aller Bedenken und Verwahrungen ist immer wieder ein Gegensatz esoterischer und exoterischer Lebensführung entstanden, auch die radikalste politische Verfassung hat die Bildung erheblicher sozialer Unterschiede nicht verhindert; ja bis in die Äußerlichkeiten des Anstandes, der Sitte, der Mode ist, wie einmal die Menschen sind, der Ehrgeiz, andere zu übertreffen, eine unentbehrliche Triebkraft der Bewegung. Für jeden Einzelnen bleibt alle geistige Tätigkeit matt und wie von außen angeweht, wenn sie sich nicht mit seiner individuellen Art verflicht und damit eigentümlich gestaltet, wenn er bei ihr nicht sein eigenes Wesen einsetzt. Bilden heißt scheiden, differenzieren, individualisieren; ohne das gibt es keine Bewegung und keinen Aufstieg.

Aus solchen Erwägungen gehen die Individuen von der Abwehr zum Angriff vor und rücken der gesellschaftlichen Kultur ihre Schranken deutlich vor Augen. Der Mensch, als denkendes Wesen, ist eines unmittelbaren Verhältnisses zum Ganzen der Wirklichkeit fähig, er ist nicht nur ein Glied einer Kette, er kann sich der Unendlichkeit gegenüberstellen und sie zu überschauen suchen, er empfindet die Enge der gehaltlosen Zuständlichkeit und verlangt ihr gegenüber ein Teilhaben am eignen Gehalt der Dinge. Mag solches Streben vielen Hemmungen begegnen, schon als Streben erweist es eine Überlegenheit des Menschen über die Gesellschaft. Ist es nun nicht ein Widersinn, einem solchen Weltwesen das Geistesleben erst durch die Gesellschaft vermitteln und es dabei an das Maß dessen binden zu wollen, was der Zusammenschluß der Kräfte an Geistesgehalt erreicht hat? Soll das Wesen, dem sein Grundverhältnis zum Ganzen der Geisteswelt einen unendlichen Wert verleiht, sich seinen Wert erst von menschlicher Schätzung erkaufen, soll es von Gnaden der Menschen leben und damit die Unabhängigkeit seiner Gesinnung preisgeben? Soll der Mensch sich einer Wahrheit, ja einer geistigen Existenz erst froh und sicher fühlen, nachdem die Gesellschaft sie ihm mit Brief und Siegel verbürgt hat? Soll die Erzeugung geistiger Güter, wenn nicht auf dem Markt des Lebens, so doch lediglich für ihn erfolgen, und sollen damit jene Güter zu bloßen Marktwaren sinken?

In dem allen erscheint das Individuum, d. h. das geistig regsame Individuum, als der Vertreter einer Geisteskultur gegenüber einer

bloßen Menschenkultur, einer inneren Unendlichkeit gegen alle äußere Begrenzung, es erscheint als eine Kraft, die der Verflachung widersteht, aus der Erstarrung aufrüttelt, notwendige Ziele vorhält, das menschliche Streben immer neu zu seinen wahren Grundlagen führt. Wenn aber solche Schätzung des geistgeborenen Individuums notwendig eine Abhebung vom gesellschaftlichen Durchschnitt mit sich bringt, so wird sie auch die diesem Durchschnitt eigne Unduldsamkeit gegen alles Überragende mutig verwerfen. Es gibt einen ordinären Neid und Haß des Mittelmäßigen gegen das Höhere als gegen eine Kennzeichnung und Herabsetzung der eignen Dürftigkeit; dies Höhere wird leidlich geduldet nur dann, wenn es sich bescheiden duckt, für sein Dasein höflichst um Entschuldigung bittet, alle Äußerung des Kraftgefühls peinlich unterdrückt. Daher steht die Tugend der Bescheidenheit in weiten Kreisen in so hohen Ehren, und mit Recht konnte Goethe sagen: „Der schlimmste Neidhart ist in der Welt, der jeden für seinesgleichen hält." Nahe verwandt ist dem das Unterordnen von höchst Verschiedenartigem und Verschiedenwertigem unter die gleichen Begriffe, das Verwenden nichtssagender Schablonen von Lob und Tadel, jene laue und matte Art, die weder kräftig zu lieben noch kräftig zu hassen vermag, der Licht und Finsternis in einen grauen Nebel zusammenrinnen. Demgegenüber zur Kräftigung des Empfindens, zur Schärfung des Urteils, zur Scheidung der Geister zu wirken, das ist ein gutes Recht, ja eine heilige Pflicht des Individuums.

In rechtem Sinne überlegen werden kann das Individuum aber nur, wenn es eine Welt des Innenlebens hinter sich hat und aus ihr Kraft wie Gehalt schöpft. Das aber ist keineswegs die Meinung des modernen Individualismus, wie er im Durchschnitt vorliegt. Er stellt das Individuum gänzlich auf sein unmittelbares Dasein und heißt es aus dessen Mitteln das ganze Leben gestalten; er ist besonders beflissen, alle unsichtbaren Zusammenhänge zu lockern, nicht nur die Bindung an Menschen, sondern auch die an eine Innenwelt ganz und gar abzustreifen. So verbleibt ihm nichts anderes als der unmittelbare seelische Zustand, das subjektive Befinden; indem dies zum Kern alles Lebens wird, fließt der Individualismus mit dem Subjektivismus zusammen. Augenscheinlich kann das eine gewisse Lebensführung ergeben. Jene Zuständlichkeit läßt sich fixieren und dadurch steigern, alles Unterscheidende wird dabei aufgesucht und hervorgekehrt, in bunter Fülle wirbeln dann die Eindrücke durcheinander. Das Leben

wird damit leichter, frischer, flüssiger, es scheint hier ganz sich selbst zu gehören und bei solcher Selbständigkeit feiner, zarter, intimer zu werden. Auch der Begriff der Wahrheit entäußert sich seiner sonstigen Schwere und Starrheit. Denn als wahr gilt nunmehr nur das, was die Seele des Einzelnen erlebt und was sie eben jetzt erlebt; so weicht der Begriff einer einzigen Wahrheit dem unzähliger Wahrheiten, jeder besitzt hier seine eigne Wahrheit. Eine besondere Bewußtheit und Freude gibt dem der Kontrast zur Gesellschaft, deren Einrichtungen und Anordnungen leicht dem Lebensverlangen des Individuums widerstreiten; so heißt es demgegenüber das Leben in Freiheit und Fluß zu erhalten, das Eigentümliche möglichst zu stärken und kräftig hervorzukehren.

Das alles konnte aber den Stand einer formlosen Erregung und unklaren Bewegung nicht überschreiten, ohne sich irgendwie in geistige Arbeit umzusetzen, es fand solche Umsetzung durch die Wendung zur Kunst und Literatur. Die Kunst in ihrer mannigfachen Verzweigung wird hier zum Hauptmittel, das sonst unstet wogende und wallende Leben zu fassen und festzulegen, es damit aber zu verstärken, es bei sich selbst voll durchzubilden und von allem Äußeren zu befreien. Konzentration des Lebens bei sich selbst und Steigerung seiner Kraft, das wird damit zum Hauptziel der Kunst. Diese wird die Seele einer individuell-aristokratischen Kultur, die sich einer praktisch-sozialen weit überlegen fühlt; die Kunst kann das werden, weil sie selbst aller bloßen Zweckmäßigkeit überlegen ist und den Menschen vorwiegend auf sein individuelles Vermögen stellt, weiter aber deshalb, weil sie aus aller Verworrenheit und Vergriffenheit des Durchschnittslebens einfache Grundzüge menschlichen Seins heraussehen, Ewigjugendliches in ihm ergreifen und es damit aus aller Erstarrung im Konventionellen aufrütteln kann.

Leicht überträgt sich aber solche Abstufung des Lebens auf das Bewußtsein der Einzelnen und gerät dabei rasch auf eine abschüssige Bahn. Nicht nur, wer an der neuen Art mit eignem Wirken teilnimmt, sondern auch, wer sich bloß dazu bekennt, nicht nur der Führer, auch der Gefolgsmann glaubt sich der übrigen Menschheit und der gesellschaftlichen Kultur überlegen; es entsteht eine Neigung, das Gegenteil des Landläufigen zu tun, in der Absonderung einen Genuß, ja eine Größe zu suchen. Zugleich greift der Anspruch um sich, unbekümmert um alles, was da gilt, um Sitte und Gesetz, die

eigne Art nach Lust und Laune zu entfalten, sich unbedingt „auszuleben".

Derartige subjektivistische Strebungen und Stimmungen hatten eine große Rolle in der neuesten Gestaltung des Lebens. Neu ist freilich nur der Name, die Sache ist alt, uralt. Denn wie in periodischer Wiederkehr kommen immer wieder Lagen, wo das Individuum mit seinem Lebensgefühl von der dargebotenen Kultur nicht befriedigt wird und nun als Hilfe und Heil die völlige Emanzipation verkündet, wo seine unmittelbare Empfindung, sein selbstgefundenes Urteil, sein künstlerischer Geschmack einen Umschwung zum Besseren bringen sollen. Wer Platos Gorgias kennt, der kennt auch die nahe Verwandtschaft der Sophisten mit den heutigen Subjektivisten; in Deutschland brachte zuerst die Geniezeit, die Vorläuferin der klassischen Literaturepoche, eine derartige Emanzipation des Einzelnen; damals waren „Genie", „Kraftgenie", „Originalgenie" Modewörter wie heute „Übermensch"; auch die Emporhebung der „schönen Seele" ist dieser Bewegung verwandt.[1] Dann kam eine neue Welle in der Romantik, in der manche Verwandtschaft mit dem ästhetischen Subjektivismus der Gegenwart vorliegt.

---

[1] Über das Aufkommen und die Schicksale des Ausdrucks Genie handelt in mustergültiger Weise Hildebrand in Grimms deutschem Wörterbuch. Hinzufügen möchten wir nur eine Stelle aus dem kürzlich veröffentlichten Briefwechsel zwischen Goethe und Lavater, die für die schärfere Abgrenzung von „Genie" gegenüber „Talent" von Bedeutung ist. Goethe schreibt (Schriften der Goethe-Gesellschaft, Bd. 16, S. 125) 24. Juli 1780: „Bei Gelegenheit von Wielands Oberon brauchst du das Wort Talent, als wenn es der Gegensatz von Genie wäre, wo nicht gar, doch wenigstens etwas sehr Subordiniertes. Wir sollten aber bedenken, daß das eigentliche Talent nichts sein kann als die Sprache des Genies." Lavater antwortet darauf (unterm 5. August 1780) mit einer längeren Auseinandersetzung über den Unterschied von Talent und Genie (S. 130 ff.), woraus nur folgendes angeführt sei: „Nur ein Wort von Talent und Genie. Zwei Worte, die ihrem Sinn und Gehalte nach ungefähr so verschieden sein mögen wie schön und erhaben. Talent, mein' ich, macht mit Leichtigkeit, was tausend andere nur mit äußerster Mühe und Langsamkeit machen können; oder es macht mit Frohmut und Grazie, was andere nur gerecht und korrekt machen; Genie macht, was niemand machen kann. Alle Werke des Talentes erregen bewunderndes Wohlgefallen; Genie erweckt Ehrfurcht, erregt ein Gefühl, das der Anbetung nahekommt." — Über „schöne Seele", das bis auf Plato zurückreicht, bringen die beste Aufklärung die neuesten von Ippel besorgten Auflagen von Büchmanns Geflügelten Worten.

Warum kann eine auf das bloße Individuum und seine Zuständlichkeit gestellte Kultur nicht genügen? Aus zwei Hauptgründen nicht: 1. weil das Individuum des unmittelbaren Daseins — und das allein steht hier in Frage — weder unabhängig noch selbstgenugsam ist, 2. weil das von ihm entwickelte Leben um so leerer und hohler wird, je mehr es seine Folgen hervortreibt. Das Individuum als Stück des gegebenen Daseins ist alles eher als unabhängig. Denn Vererbung, Umgebung, Erziehung bedingen es nicht nur aufs mannigfachste, sie scheinen es gänzlich hervorzubringen; dem dichten Netz, das sie flechten, kann weder List noch Gewalt entrinnen. Diese Bindung reicht auch in das Innere der Seele hinein, das der Individualismus als völlig freischwebend ansieht. Jedenfalls ist das Individuum nicht deshalb schon frei, weil es im unmittelbaren Eindruck keine Bindung empfindet. Denn mag sich der Individualist der Welt noch so keck entgegenwerfen und völlig von ihr abgelöst fühlen, er verbleibt im Schatten und Bannkreis dieser Welt. Seine vermeintliche Unabhängigkeit ist gewöhnlich nur eine andere Art der Abhängigkeit, eine indirekte Abhängigkeit. Der Individualist ist nämlich geneigt, das direkte Gegenteil dessen zu sagen und zu tun, was die Umgebung ihm zuführt, aber auch so bleibt es diese, welche ihm seine Richtung vorschreibt und ihn an sich fesselt. Der Individualist fühlt sich der Umgebung überlegen, aber den Abstand ermessen und genießen kann er nur, sofern er die anderen im Auge behält und sie zum Maße nimmt, auch insofern bleibt er an sie gebunden. Er wonnt im stolzen Gefühl seiner Unabhängigkeit, aber er hält sich dabei innerlich die anderen gegenwärtig und denkt sie sich als Zuschauer und Anstauner seiner Größe. Das Leben kommt also nicht zu einer sicheren Ruhe und einem freudigen Schaffen bei sich selbst, es steht nicht auf seinen eignen Notwendigkeiten. Daher kann es die Beziehung zum Menschen nicht lassen, so muß es vom Kontraste leben, vom Kontraste zehren, so überwindet es nie den Stand einer inneren Abhängigkeit, so fehlt ihm die volle Wahrheit.

Auch neigt bei solcher Wendung das Bewußtsein der Größe dahin, einen Zusatz von Eitelkeit aufzunehmen. Starke Unterschiede des Lebens und Wesens sind da, der Grad der Belebung der Geistigkeit zeigt weiteste Unterschiede, die ordinäre Gleichmacherei, deren Stumpfheit alles zusammenwirft, wird mit vollem Recht verworfen. Aber es muß darin eine überlegene Notwendigkeit des Lebensprozesses

walten, es muß ein geistiger Zwang den Menschen treiben und leiten, um die Sache gesund und wahr zu erhalten. Sie verfällt dagegen ins Künstliche und Kranke, wenn das Individuum darauf ausgeht, sich möglichst an jeder Stelle individuell und groß zu zeigen, wenn es zur Sache schwelgenden Genusses macht, was zum Gelingen reine Hingebung und selbstlose Liebe fordert. Jedes Zurücktreten hinter die Sache, jedes Aufkommen eitler Selbstbespiegelung schwächt die geistige Kraft und lockert den Zusammenhang mit den inneren Notwendigkeiten, an dem alles Gelingen liegt. „Originalität muß man haben, nicht danach streben" (J. Burckhardt).

Ähnlich bewahrt auch beim Lebensinhalt den reinen Individualismus und Subjektivismus nur eine unablässige Ergänzung vor unerträglicher Leere. Streng genommen muß er die Seele in lauter einzelne Vorgänge, schließlich in bloße Stimmungen, zerlegen, die in rascher Flucht einander jagen und verjagen. Da jeder Augenblick gleiches Recht hat, so hätte jeder seine eigne Wahrheit; was dabei zunächst Gewinn scheinen mag, das erweist sich schließlich als ein Verlust. Das menschliche Leben erschöpft sich keineswegs in lauter Augenblicke. Die Augenblicke mit ihren Erlebnissen versinken nicht völlig, sie kehren wieder und stellen sich uns vor die Seele; so muß der Mensch sie vergleichen und verbinden, sie schätzen und messen, so steht er über ihnen. Daher muß er auch das Unwahrwerden dessen erleben, was ihm heute als wahr erscheint, daher empfindet er die Flüchtigkeit und Nichtigkeit des ganzen Getriebes, daher überzeugt er sich, daß eine Wahrheit für gestern oder heute überhaupt keine Wahrheit ist, daß sein Leben alle und jede Wahrheit einbüßt, wenn es an die bloßen Augenblicke gebunden bleibt. Es gibt nichts, das mehr ermüdet und niederdrückt, als der unablässige Umschlag der Meinungen und Stimmungen, das leidenschaftliche Verwerfen dessen, was eben noch inbrünstig verehrt ward, die Herabsetzung aller geistigen Bewegung zu einer Sache der Mode und Laune.

Der Individualismus möchte dem menschlichen Leben zur vollen Entwicklung seiner Kraft verhelfen und ihm möglichst den Charakter der Größe geben. Das ist ein Streben, das sich vollauf verstehen und würdigen läßt. Steht der Mensch an einem Wendepunkt des Alls, beginnt in ihm eine höhere Stufe der Wirklichkeit, so gilt es dies Höhere zu ergreifen und gegen allen Widerspruch des Alltags festzuhalten, es gilt, nach den Worten Marc Aurels, wie auf einem Berge

zu leben. So hat sich von alters her, wo immer der Abstand zwischen den geistigen Forderungen und der Durchschnittslage der Menschheit zur deutlichen Empfindung gelangte, mit zwingender Notwendigkeit der Gedanke einer höheren Art des Lebens, einer inneren Größe des Menschen entwickelt; von der Höhe der griechischen Kultur her läßt er sich durch mannigfache Wandlungen hindurch bis zur Gegenwart verfolgen.[1] Aber wird der moderne Individualismus zu einer wahrhaftigen Größe gelangen, wenn er alle inneren Zusammenhänge und damit alle Möglichkeiten einer wesentlichen Steigerung des Menschen aufgibt? Es gibt kaum einen härteren Widerspruch, als den Menschen zu einer überlegenen Innerlichkeit führen zu wollen und zugleich eine selbständige Innenwelt schroff und erbittert zu bekämpfen. Ohne eine Umkehrung der ersten Lage, ohne eine Umwälzung metaphysischer Art gibt es keine selbständige Innenwelt, keine wahrhaftige Größe des Lebens. Wo immer sich daher aus dem Gemenge des modernen Lebens hervorragende Gestalten erheben, da ist eine Wendung zur Metaphysik mit im Spiel. So z. B. bei Nietzsche. Seine Begriffe haben alle Metaphysik leidenschaftlich bekämpft, seine Stimmungen bekunden eine völlig andere Welt als die des nächsten Anblicks, eben als künstlerischer Bildner dieser Welt, als Metaphysiker der Stimmung, hat er viele Gemüter gewonnen.

Nicht anders steht es mit dem Verlangen nach Kraft. Gewiß fordern gerade heute schwere Verwicklungen und große Aufgaben viel Kraft, aber ein Sicheinreden der Kraft, ein Sichabheben von anderen Menschen ergibt nun und nimmer wahrhaftige Kraft. Die Gegenwart

---

[1] Dies Problem durch die verschiedenen Zeiten hindurch zu verfolgen, wäre eine anziehende Aufgabe. Den wissenschaftlichen Ausgangspunkt würden dabei die eindringenden Untersuchungen des Aristoteles über den Großgesinnten (μεγαλόψυχος) bilden. Hier sind die Begriffe noch mitten im Fluß, der Gedanke einer Größe innerhalb des menschlichen Kreises verwandelt sich fast unvermerkt in den einer Größe im Gegensatz zu allem Menschlichen. Die alte Welt denkt bei der Größe namentlich an eine dem menschlichen Getriebe überlegene Ruhe und Selbständigkeit, die Neuzeit mehr an ein überlegenes Vermögen und die Kraft zu geistigem Schaffen; so auch hier der Gegensatz der Ideale von Beharren und Bewegung. Das viele Gerede von Größe dürfte namentlich aus der Zeit Ludwigs XIV. stammen, wenigstens berauschen sich die Schriftsteller jener Zeit besonders an jenem Begriffe. Die bedeutendste neuere Untersuchung über historische Größe dürfte die von Jakob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ sein.

zeigt das deutlich genug. Schwerlich läßt sich mehr von Kraft reden, als wir es heute tun: sind wir dadurch kräftig geworden, zeigt unser literarisches und politisches Leben eine Fülle starker, selbstwüchsiger, ausgeprägter Persönlichkeiten, eine Fülle großer, erhöhender Schöpfungen?

γγ. Die Notwendigkeit einer Überwindung des Gegensatzes.

Wenn weder die bloßgesellschaftliche noch die individualistische Kultur die dem Menschenwesen notwendigen Aufgaben löst, und wenn zugleich der volle Widerspruch ihrer Richtungen eine Verteilung des Lebens zwischen ihnen beiden verbietet, so bedürfen wir notwendig einer Überwindung des Gegensatzes. Eine solche aber fordert eine Anerkennung einer Geisteswelt, deren Entwicklung und Befestigung im menschlichen Kreise beide Gestaltungen dienen. Wollen sie nicht mehr für sich das Letzte sein, sondern werden sie Mittel und Wege zu einem höheren Ziel, so können sie sich ganz wohl verständigen und gegenseitig ergänzen. Das Geistesleben ist nun und nimmer ein Vorgang am bloßen Individuum, es findet seine Durchbildung nur und erlangt erst die nötige Macht, indem es sich zu einer Welt erweitert und diese der Laune der Einzelnen sowie dem Wandel der Zeiten unbeirrt entgegenhält; das aber kann nur im festen Zusammenschluß der Kräfte geschehen. Zugleich bedarf aber das Geistesleben volle Ursprünglichkeit und Selbsttätigkeit, eine solche aber ist nur dem Individuum erreichbar. So vertritt dieses die Ursprünglichkeit, die Freiheit und die Beweglichkeit, die Gesellschaft aber die Festigkeit, Ordnung und Dauer. In der Sache ist beides aufeinander angewiesen, das menschliche Zusammensein aber erzeugt verschiedene Gestaltungen, die leicht in feindliche Spannung miteinander geraten. Einerseits ein System der Anordnung und Abstufung, in dem jeder einen bestimmten Platz zugewiesen erhält, und in dem er als Glied der Verkettung empfangen muß, um weitergeben zu können. Ein solches Ordnungssystem hat den Vorteil einer gemeinsamen Atmosphäre, und es umfängt damit sicher die Einzelnen, aber wie es ihrer eigenen Entscheidung und Bewegung wenig Platz gewährt, so trägt es in sich den Zug zur Stabilität, so ist es in Gefahr einer starren Festlegung, auch einer Bindung des Lebens an greifbare Leistungen. Umgekehrt im System der Freiheit: hier eine Aufhebung aller Abhängigkeit, eine volle Belebung der Einzelpunkte, ein Aufruf zu eigner Entscheidung und

zum Suchen eigner Bahnen. Dabei eine große Lebensfülle, viel Bewegung und Veränderung, aber auch die Gefahr einer Zerstreuung und Verflüchtigung. Grundverschieden sind auch die moralischen Wirkungen beider Arten. Auf der einen Seite Autorität, völlige Einfügung und Unterordnung, damit eine strenge Begrenzung, aber auch ein fester Halt und ein sicheres Zusammenwirken, in der Gesinnung Treue und Ehrfurcht voran; auf der anderen Seite die Freude und die Pflicht der Freiheit, eine Unbegrenztheit des Strebens, ein Wirken in gleicher Linie, alle Verbindung der Kräfte aus freier Vereinbarung, die Anerkennung des gleichen Rechts alles dessen, was menschliches Angesicht trägt; auf jener Seite der Organisations-, auf dieser der Emanzipationsgedanke voran. Das Verhältnis beider Formen gestaltete sich in der Geschichte je nach der Art der Zeiten verschieden; das Ordnungssystem hat für sich den Zug des Lebens, wo nach schweren Erschütterungen und zerstörenden Auflösungen vor allem eine Befestigung not tat, wie z. B. beim Ausgang des Altertums. Was damals auch die kräftigsten Individuen zum Anschluß an die Gemeinschaft trieb, das stellt uns Augustin mit voller Klarheit vor Augen. Die Bewegung zur Freiheit gewinnt dagegen die Oberhand, wo frisch aufstrebende Kräfte die überkommenen Ordnungen als zu eng und starr finden und sich im Gegensatz zu ihnen neue Bahnen suchen. Auch was dabei an alter Wahrheit verbleibt, das scheint mit der Wendung zum Individuum an Frische und Kraft zu gewinnen, ohne an seinem Gehalt einzubüßen; so dünkt jene Wendung ein reiner Ertrag, bis die Erfahrung zeigt, daß das Individuum in ausschließlicher Verfolgung jener Bahn leicht alle Zusammenhänge aufgibt und bei sich selbst immer leerer wird. Diese Bewegung zur Freiheit war der Haupttrieb der Neuzeit bis in das 19. Jahrhundert hinein; dann aber erscheinen manche Zeichen einer gegenläufigen Bewegung. Auch prinzipielle Überzeugungen vom geistigen Vermögen und vom moralischen Stande des Menschen spielen bei solchen Wendungen eine große Rolle: der Optimismus ist der Freiheit, der Pessimismus der Ordnung geneigt.

Wo ein tieferer geistiger Grund des menschlichen Lebens anerkannt wird, da läßt sich ebensowohl jeder Seite ein Recht zuerkennen, wie einer Überspannung dieses Rechts widerstehen. So notwendig die Gemeinschaft mit ihrer Ordnung für den Aufbau einer Geisteswelt ist, sie darf nicht das Individuum zu einem unselbständigen Bestandteil

herabdrücken und ihm die Ursprünglichkeit des Denkens und Schaffens rauben; das aber wird bei konsequenter Denkweise unvermeidlich geschehen, wo die sichtbare Ordnung sich zugleich als die unsichtbare gibt, die menschliche als die göttliche auftritt, wie das im mittelalterlichen Kirchensystem geschieht. Das Individuum aber hat anzuerkennen, daß es nicht als natürlicher Punkt, sondern nur kraft seines unmittelbaren Teilhabens am Geistesleben Wert besitzt und eines ursprünglichen Schaffens fähig ist; das Ganze wird ihm nicht erst von draußen aufgelegt, sondern es gehört zu seinem eignen Wesen, so daß es in der Ausbildung des Ganzen und im Wirken dafür sich selbst in seinem geistigen Wesen behauptet. Was wir früher schon sahen, das bestätigt sich auch hier, daß weder die mechanische noch die organische Fassung des gemeinsamen Lebens die notwendigen Forderungen eines Autokosmos befriedigt. Jene beiden Begriffe sind Naturbegriffe, sie bezeichnen nicht das Eigentümliche einer vom geistigen und ethischen Leben getragenen Gemeinschaft. So gilt es jene Eigentümlichkeit mit ihren Forderungen klar herauszuarbeiten, um die schroffen Gegensätze zu überwinden, die das moderne Leben zerreißen.

b) Die sozialdemokratische Bewegung.

Geistige Strömungen der Gegenwart sind nicht wohl zu behandeln, ohne daß der Sozialdemokratie gedacht wird; da aber über sie soviel bis zum Überdruß geschrieben und gestritten wurde, so empfiehlt sich die strengste Beschränkung auf das, was die philosophische Betrachtung an Eigentümlichem vorzubringen hat.[1]

Ihr muß für die sozialdemokratische Bewegung am meisten charakteristisch scheinen, daß sie drei verschiedene Strömungen zusammenfaßt und zu gemeinsamem Wirken verbindet: die demokratische, die ökonomische, die politistische; es handelt sich einmal um die Verlegung des Schwerpunktes des gemeinschaftlichen Lebens in die Massen, sodann um die Erhebung des wirtschaftlichen Problems zur beherrschenden Seele jenes Lebens, endlich um die Anerkennung des Staates als des einzigen Trägers von Macht und Vernunft. Durch

[1] Eine eingehendere Erörterung dieser Probleme wird nächstens meine Schrift über den Sozialismus und seine Lebensführung bringen; jene Fragen sind zu verwickelt und zu folgenreich. um hier gelegentlich behandelt zu werden.

den Staat zugunsten der Massen eine ökonomische Umwälzung herbeizuführen und aufrechtzuerhalten, das ist der Zentralgedanke, der alle einzelne Fäden zusammenfaßt. Das Ganze aber schöpft namentlich daraus eine gewaltige Kraft, daß die einzelnen Bewegungen schon vor ihrer Vereinigung die Menschheit geweckt und begeistert hatten; so scheint ihre Verschmelzung nur zu vollenden, was sonst bei unbestimmter Fassung verbleibt und vor seinen eignen Konsequenzen zurückscheut. Der weltgeschichtliche Lauf jener Strömungen sei in Kürze betrachtet.

Bei Demokratie denken wir keineswegs bloß an den Staat, sondern an alles Zusammenleben der Menschheit und an alles Verhältnis der Individuen zu den gemeinsamen Lebensgütern. Die Neuzeit ist schon deswegen jener Richtung günstig, weil schwere Hemmungen früherer Zeiten wegfielen. Im Altertum widerstand einer Anerkennung der Gleichheit aller Menschen die Beschränkung der Kultur auf einzelne Völker, so daß die Sklaverei auch den Besten keinen Anstoß erregte; was dem Christentum die Eröffnung eines unmittelbaren und eines gleichen Verhältnisses aller Menschen zu Gott an Demokratischem einpflanzte, das wurde sowohl durch die bis in die Anfänge zurückreichende hierarchische Gestaltung als durch die weltflüchtige Lebensstimmung recht weit zurückgedrängt. Nur einzelne Zweige der Reformation brachten es zu stärkerer Entfaltung, um es dann aber bald der modernen Bewegung abzutreten. Die Neuzeit richtet den Menschen immer mehr und immer ausschließlicher auf das Diesseits, und zugleich macht ihr Hauptzug, die Aufklärung, zur Hauptsache an ihm etwas, das keine Unterschiede der Individuen kennt: die Vernunft als das Denkvermögen. Je mehr das zu voller Bewußtheit gelangt und auch die Überzeugung der Individuen gewinnt, desto unwiderstehlicher wird es; immer mehr drängt das Menschsein alle Unterschiede zurück, immer unabweisbarer wird die Anerkennung der Gleichheit alles dessen, was menschliches Angesicht trägt. Wohl enthält auch die Neuzeit Gegenwirkungen gegen einen Aristokratismus. Große Unterschiede von politischer Stellung, von Besitz und von Bildung übermittelt die Geschichte; aristokratischer als alle Geschichte zeigt sich bleibend die Natur mit ihren Unterschieden der körperlichen und seelischen Ausstattung; eine eigentümliche Aristokratie schafft auch die moderne Kultur mit der technischen Gestaltung und der wachsenden Verzweigung der Arbeit. Denn je mehr diese zunimmt, desto

mehr Gliederung und Abstufung erzeugt sie, desto mehr Ordnung und Beherrschung fordert sie, desto stärker wirkt sie zugunsten eines neuen Aristokratismus. Alle solche Widerstände der Dinge hindern jedoch nicht das Vordringen der demokratischen Strömung in der menschlichen Überzeugung; die Abstufung wird bald als künstlich oder doch künstlich geworden bekämpft, bald als nebensächlich beiseite geschoben; jedenfalls wird sie nicht wie bei den Alten als ein starres Schicksal hingenommen, sondern durch menschliche Gegenwirkung tunlichst verringert. Mögen bei dieser Bewegung die kleinen Wogen vielfach rückwärts laufen, die große Woge verfolgt die Richtung der Demokratie.

Auch die Selbständigkeit und das Übergewicht der wirtschaftlichen Fragen entstammt erst dem Boden der Neuzeit. Gewiß war die Sorge um das Mein und Dein den Individuen jederzeit das Hauptziel des Strebens; nur ein wunderlicher Fehlschluß konnte früher das antike Leben überwiegend idealen Aufgaben zugewandt denken, weil die Philosophen das übermächtige Verlangen ihrer Zeitgenossen nach Geld und Gut aufs stärkste gebrandmarkt haben. Aber eine Würdigung als Ganzes fand das wirtschaftliche Gebiet in der antiken Lebensordnung nicht. Es fand es nicht, weil die volle Glückseligkeit von der Entfaltung und Darstellung einer geschlossenen Natur erwartet wurde, diese Entfaltung aber nur eines begrenzten Aufwandes äußerer Mittel bedarf; es fand es auch deshalb nicht, weil jenes ethisch-künstlerische Lebensideal unbedenklich vom Individuum auf die Gemeinschaft übertragen und daher auch bei dieser jene Grenze gezogen wurde. Das Christentum mit seiner Richtung des Strebens auf eine übersinnliche Welt war noch weniger einer Schätzung der wirtschaftlichen Güter geneigt. Die Theorie aber blieb bei ihm unter dem Einfluß des Altertums. Die Neuzeit dagegen mit ihrem Verlangen nach Entwicklung aller Kraft und ihrem Streben zur sichtbaren Welt stand von vornherein anders zur Sache. Die materiellen Güter gelten hier als ein unentbehrlicher Hebel zur vollen Entfaltung der Kräfte, sie scheinen den Fortschritt sowohl einzuleiten als weiterzuführen, sie wachsen über die Stellung eines bloßen Mittels hinaus. Dazu hebt und veredelt die Bildung nationaler Einheiten das wirtschaftliche Streben, viele alte Bedenken verblassen mit der Gestaltung der Ökonomie zur Nationalökonomie. Schon die Renaissance zeigt die veränderte Schätzung, die dann im Frankreich des 17. Jahrhunderts den Übergang in

die Staatskunst einer Großmacht findet. Zustände und Theorien wirkten zusammen, bis schließlich A. Smith mit vollem Bewußtsein die wirtschaftliche Bewegung zum Kern und zur Triebkraft des gesamten Kulturlebens machte und alle Leistung auch in Wissenschaft, Kunst, Erziehung, Religion aus dem Streben nach besserer Lebenshaltung erklärte. An entschiedenem Widerspruch gegen solche Bevorzugung der wirtschaftlichen Frage hat es nicht gefehlt, aber das unablässige Wachstum einer technischen und an Genüssen reichen Kultur hat den Wert der materiellen Güter immer weiter gesteigert; auch das Vordringen der realistischen Denkweise, welche die Abhängigkeit des Geisteslebens von Naturbedingungen deutlich vor Augen stellt und alles Innere von außen her ableitet, unterstützt ihre Schätzung. Erzeugt nun im vollen Gegensatz zu A. Smiths Optimismus die neueste Gestaltung der Arbeit schwere Verwicklungen auf wirtschaftlichem Gebiet, so kann es nicht wundernehmen, wenn die Lösung dieser Verwicklungen, die Herstellung einer neuen ökonomischen Ordnung, eine wesentliche Erhöhung des ganzen Lebens verspricht.

Die dritte Strömung ist der Politismus, die Schätzung und Überschätzung des Staates. Wieviel im 19. Jahrhundert dazu trieb, das hat uns schon früher beschäftigt; die Neigung, in allen Dingen den Staat voranzustellen und ihm die Leitung aller Kulturarbeit zu überweisen, ist sichtlich noch immer im Wachsen. Auch hier bringt die Sozialdemokratie nur zu vollem und starkem Ausdruck, was, verblaßt und abgeschwächt, über die meisten Gewalt hat. Zufällig ist es jedenfalls nicht, daß in Deutschland mit seiner Neigung zur Staatsallgewalt die Sozialdemokratie besonders rasch vordrang, während sie bei den angelsächsischen Völkern langsamer Boden gewann.

Die Verbindung des Demokratismus, Ökonomismus, Politismus ist an sich keineswegs notwendig, ja die Frage liegt nahe, ob sie nicht Widersprüche enthalte, ob im besonderen nicht die vom Demokratismus verfochtene Freiheit der Individuen mit der Zwangsgewalt des Staates, und ob nicht das Recht und die Wohlfahrt unversöhnlich zusammenstoßen. Wie immer es aber mit dem Recht jener Verbindung stehen mag, zunächst ist sie eine Tatsache des gemeinsamen Lebens, mit der Macht einer solchen packt sie die Zeitgenossen. Auch sind jene Hauptrichtungen bei aller Abweichung einander verwandt; dies erscheint namentlich in einer gemeinsamen Verneinung. Abgelehnt wird durchgängig alles Überweltliche und Metaphysische, also auch eine selb-

ständige Geisteswelt; das Ganze will durchaus innerweltlich, will bloße Daseinskultur sein und wird damit eine Menschenkultur. Diese Grundüberzeugung spricht aus dem Glauben an die Masse, sie spricht aus der Voranstellung der wirtschaftlichen Güter, sie erscheint in der Erhebung des Staates zum alleinigen Träger der Vernunft. Daher läßt sich nicht mit jener Gedankenwelt, so wie sie ist, eine religiöse Überzeugung verbinden, es ist verfehlt, sie wohl gar in die Bahn der Religion überleiten zu können. Denn der weltliche, der bloßmenschliche Charakter ist jener Bewegung wesentlich, nicht die Individuen haben ihn ihr nebenbei angehängt. Es handelt sich dabei nicht um begrenzte Theorien, die sich so oder so wenden lassen, sondern um eine Gesamtgestaltung des Lebens und eine allumfassende Gedankenwelt; diese sprechen zum ganzen Menschen und verlangen die ganze Seele. Das vornehmlich gibt der Bewegung heute so viel Kraft, daß sie den ganzen Menschen ergreift und alle Vielheit seines Strebens einem einzigen Ziele unterwirft.

Lebensentfaltungen sind nur Lebensentfaltungen gewachsen, alle bloße Kritik, sei sie noch so geschickt und geistreich, verhält sich zu ihnen wie der flüchtige Schatten zum festen Körper. So sei auch hier die Kritik auf das beschränkt, was besonders die Philosophie und die Lebensanschauung angeht. — Augenscheinlich ist zunächst der schroffe und unversöhnliche Gegensatz des Ganzen unserer Überzeugung zu dem in jener Bewegung wirkenden Lebensideal. Wir widersprechen aufs entschiedenste aller bloßen Menschenkultur; wir tun das, weil wir im Menschen zwei Welten zusammentreffen sehen, und weil nur die Aneignung der höheren unserem Leben einen Sinn und Wert zu geben vermag und es in volle Bewegung bringt. Jene Aneignung aber verlangt eine gründliche Umwandlung nicht nur des ersten Weltanblicks, sondern mehr noch des eignen Wesens des Menschen, kräftige Aufrüttelungen, Erhöhungen, Erneuerungen; nur so ist eine Geisteskultur und Wesensbildung erreichbar und zugleich eine innere Größe des Menschen. Aus solcher Überzeugung widerstehen wir dem Demokratismus, weil er den Menschen wie er ist fälschlich idealisiert und zugleich dahin neigt, die Geisteswelt dem bloßen Menschentum unterzuordnen; widerstehen wir ferner dem Ökonomismus, weil sein Bauen von außen nach innen eine Leugnung selbständiger Probleme des Innenlebens enthält, und weil er mit der Herstellung einer ausreichenden wirtschaftlichen Lage das volle Glück

des Menschen gesichert glaubt; verwerfen wir endlich den Politismus, weil er die Selbständigkeit der Persönlichkeit unterdrückt und damit die Ursprünglichkeit des geistigen Schaffens gefährdet, leicht auch den Selbstwert der geistigen Güter bloßen Zweckmäßigkeiten unterordnet. Überall erscheint hier im äußeren Vordringen ein inneres Sinken, die Hauptsachen werden als Nebensachen behandelt, und im Gewinn der Einzelnen sinkt das Ganze des menschlichen Seins.

So muß der Philosoph insofern sich gegen jene Lebensauschauung ablehnend verhalten. Aber über allem Problematischen muß auch er die Emanzipation des Arbeiterstandes, das Erwachen zur vollen Selbtätigkeit, als eine Leistung von weltgeschichtlicher Bedeutung anerkennen; das Ganze der Menschheit gewinnt wesentlich dadurch, daß große Teile ihrem Leben mehr Kraft und Selbständigkeit erringen. Daß daraus große Verwicklungen erwachsen, das darf das Wesentliche dieser Bewegung nie übersehen lassen. Über diese Kernfrage hinaus wirken aber auch weitere Fragen, die niemand ablehnen kann, die uns nicht ruhen und rasten lassen, bis sie irgendwelche, wenn nicht Lösung, so doch Förderung gefunden haben.

Ein solches allgemeineres unabweisbares Problem steckt in dem Demokratismus; es ist die Frage einer größeren Verbreiterung der Kultur und einer gleichmäßigeren Verteilung ihrer Güter, einer kräftigeren Teilnahme der einzelnen Individuen am Geistesleben. Nach aller Arbeit der Jahrtausende steht es damit noch immer recht kümmerlich. Wie gering ist trotz aller Fortschritte noch immer das, was der weit überwiegenden Mehrheit von den Schätzen der Bildung zufällt, wie dünn ist die Schicht, die an der Bewegung zu einer höheren, wesenbildenden Kultur teilnimmt! Über tausend Jahre wirkt bei uns das Christentum, wie wenig ist es uns in dieser nach menschlichem Maße langen Zeit zu einer umgestaltenden Macht, zu festem inneren Besitz, zu wesendurchdringender Überzeugung geworden! Viel zu sehr ist die Kultur bei allem Gerede von Fortschritt und Geist ein bloßer Überwurf über ein von bloßen Naturtrieben beherrschtes Dasein geblieben, viel zu wenig sind die großen Gegensätze und Spannungen, aber auch die großen Möglichkeiten, die unser Leben enthält, für das Bewußtsein der einzelnen herausgearbeitet. Nunmehr beginnen wir es als eine Unwahrheit zu empfinden, daß eine höhere Art des Lebens in der Menschheit freilich irgendwie wirksam ist, aber der Mehrzahl der Individuen innerlich fern und fremd bleibt;

ist ein solches Gefühl einmal wach geworden, so wird es irgendwie zu befriedigen sein; selbst wenn das Streben nach solchen Zielen die Schranken menschlichen Vermögens in schmerzlicher Weise zeigen sollte, es besagt einen gewaltigen Unterschied, ob wir die bisherige Lage wie ein Schicksal hinnehmen, oder ob wir einen Kampf für mehr Teilnahme aller aufnehmen und damit die Menschheit der Schuld möglichst entlasten.

Diese Erwägungen verstärken sich durch eine Wahrnehmung, der sich kein Unbefangener verschließen kann. Unsere Zeit enthielt manche Zeichen eines Greisenhaftwerdens: ein raffinierter Epikureismus des Lebens griff weiter und weiter um sich, manche zur Führung berufene Kreise zeigten sich geistesträge und abgestumpft; ohne ihrem Leben einen wertvollen Inhalt zu geben, halten sie hohe Ansprüche aufrecht; ist es verwunderlich, daß die Überzeugung immer mehr Boden gewinnt, daß wir heute fast mehr noch als neuer Ideen neuer Menschen, frischer und einfacher Individuen, aufstrebender und geistesdurstiger Bevölkerungsschichten bedürfen? Wer das anerkennt, braucht sich noch keineswegs zur Sozialdemokratie zu bekennen und die von ihr erstrebte Erneuerung für die endgültige zu halten, aber er wird das Verlangen nach Erneuerung verstehen.

Der Ökonomismus droht mit seinem Anspruch auf die Führung des Lebens es in eine problematische und abschüssige Bahn zu leiten, er kann nur da die Gemüter gewinnen, wo ein selbständiges Innenleben und seelische Probleme fehlen. Aber die wirtschaftliche Hebung ließe sich nicht als eine Befreiung von aller Not begrüßen, lastete nicht die Sorge um die Lebenserhaltung mit peinlicher Schwere auf vielen Menschen. Es wäre gewiß kein Glück, wenn der Mensch den Tisch des Lebens fertig bereitet fände, wenn er nur zu genießen brauchte, wenn er frei von aller Sorge und allem Kampfe wäre. Aber traurig bleibt es, daß diese eine Sorge um die Lebenserhaltung so sehr überwiegt und das menschliche Sinnen und Denken so zwingend festhält, wie es gewöhnlich geschieht. Es kommt damit ein schwerer Druck auf das Leben, der zur Einschüchterung und Erniedrigung wirkt und mit seiner harten Sorge alles frische und freie Aufstreben hemmt. Gewiß hat die Not viel Großes geboren. Aber mit Recht sagt Pestalozzi: „Es gibt eine Armut, die zur Emporbildung der menschlichen Kräfte und zur Grundlage seines Glückes und seiner inneren Größe dient. Aber es gibt auch eine Armut, die zur Verzweiflung führt“

(Wke. VIII, 98). Vieles ist in der Neuzeit zur Bekämpfung solches Druckes und solcher inneren Erniedrigung geschehen; dürfen wir behaupten, daß nicht noch viel mehr geschehen könnte, daß nicht bloß in den Gesinnungen der Individuen, sondern auch in den allgemeinen Verhältnissen nicht manches sich anders und besser gestalten ließe?

Das Bedenkliche des Politismus wurde wiederholt erwähnt; er bedroht nicht nur die Freiheit der einzelnen, sondern auch die Seele des Gesamtlebens. „Wenn alles nach Vorschriften gehen sollte, so müßte das Leben, das so schon schwer, völlig unerträglich werden", so meinte schon Plato vor mehr als zweitausend Jahren. Aber warum dringt denn die Staatsidee heute so mächtig vor, gerade auch in Kreisen, welche besonders um die Freiheit besorgt sind? Doch wohl, weil das Individuum bei der Zerreibung der überkommenen Zusammenhänge und dem völligen Unsicherwerden der eignen Stellung irgendwelchen festen Halt ersehnt, weil es seine Existenz irgendwie auch vom Ganzen geschätzt und geschützt sehen will. Das greift weit über alle wirtschaftlichen Fragen hinaus auch in das Innere und Ganze des Lebens. Ein solches Verlangen nach mehr Halt und Schätzung hat beim Zusammenbruch des Altertums nicht wenig dazu beigetragen, der christlichen Kirche die Herzen zu gewinnen; heute aber scheint es sich wieder mit neuer Kraft zu erheben. Hüten wir uns, solche Bewegungen gering zu achten, weil sie still und verborgen im Untergrunde des Lebens wirken. Denn sie sind es, in denen sich die seelischen Lagen bereiten, die dann plötzlich mit unwiderstehlicher Kraft hervorbrechen und auch das sichtbare Leben in neue Bahnen treiben. Innere Verschiebungen, molekulare Umwandlungen, wenn dieser Ausdruck gestattet ist, sind heute unverkennbar im Gange; welche Gestaltung menschlicher Verhältnisse daraus hervorgehen wird, das ist eine Sache der Zukunft.

Auch die Einheit der Gedankenwelt, die in der sozialdemokratischen Bewegung wirkt, sei nicht gering angeschlagen. Wohl muß bei unserer Abweisung aller bloßen Menschenkultur die besondere Art dieser Einheit, die alles auf den bloßen Menschen stellt, als eine Verirrung erscheinen. Aber Einheit bleibt Einheit, sie allein macht es möglich, daß die Verzweigungen der Arbeit sich gegenseitig unterstützen, und daß jede einzelne Stelle den ganzen Menschen in Tätigkeit setzt. Das einzige System, das außerdem heute solches leistet, ist der kirchliche Katholizismus, der aber mit seiner Bindung an die

mittelalterliche Denkart unvermeidlich den Forderungen der Zeit und den Bedürfnissen des modernen Menschen, ja den inneren Notwendigkeiten des Geisteslebens immer schroffer widerspricht. Auf dem eignen Boden der Neuzeit enthielt die Aufklärung eine Art von Lebenseinheit und zugleich ein umfassendes Lebensziel; seit ihrer Erschütterung befinden wir uns in starker innerer Zerklüftung, die immer unleidlicher wird. Im besonderen pflegen die, welche von der Freiheit aus das Leben gestalten möchten, dem wunderlichen Widerspruch zu verfallen, daß sie auf praktischem, namentlich politischem Gebiet die Größe, Würde, Leistungsfähigkeit des Menschen nicht genug preisen können, daß sie dagegen eine Weltanschauung, welche eine solche Schätzung des Menschen allein zu begründen vermag, mit Feuereifer bekämpfen und sich ihrer Freiheit um so sicherer dünken, je verneinender und leerer ihre Gedankenwelt wird. So untergraben sie den Grund, der ihr eignes Streben trägt.

So ist eine schwere Krisis nicht zu verkennen; es wird sich entscheiden müssen, ob die heutige Kultur und Gesellschaft stark genug ist, eine innere Einigung und geistige Erhöhung des Lebens zu vollziehen und damit der Auflösung zu widerstehen, oder ob sie solcher Aufgabe nicht gewachsen ist. Ersterenfalls könnte auch der Angriff dazu dienen, die Kultur auf ihre eigne Tiefe zu bringen und sie der Kleinheit des menschlichen Getriebes zu entwinden; im anderen Falle müßte die heutige Kultur und Gesellschaft untergehen, sie würde solchen Untergang dann vollauf verdienen. Die geistige Welt selbst sowie ihr Wirken zur Menschheit steht sicher und fest über solchen Wandlungen, wie die Gestirne über den Wandlungen der bloßen Erdoberfläche. Ja es könnte sein, daß erst eine krasse Verneinung aller selbständigen Geistigkeit und eine Auflösung aller unsichtbaren Zusammenhänge erforderlich wäre, um der Menschheit auf dem Wege eines indirekten Beweises die Unentbehrlichkeit jener wieder nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen und dadurch dem gemeinsamen Leben wieder zu dem Wahrheitsgehalt zu verhelfen, der heute schmerzlich vermißt wird.

c) Zweifel und Fragen der Gegenwart.

Bei manchen Problemen des gesellschaftlichen Zusammenseins zeigt die Gegenwart ein eigentümliches Unsicherwerden: die Wege, welche der Hauptzug des Lebens einschlug, haben uns in schwere

Verwicklungen geführt, deren Lösung unmöglich scheint; aber zugleich halten jene Wege uns fest, da wir keine anderen Möglichkeiten sehen.

Das gilt zunächst von unserer Stellung zum Menschen. Die Erhebung der Gesellschaft zur Hauptstätte des menschlichen Lebens und Wirkens trug in sich den Glauben an die Größe und Güte des Menschen, nur so konnte jene Wendung einen wesentlichen Fortschritt des Lebens verheißen. Nun hat in Wahrheit der moderne Mensch in seiner Arbeit Gewaltiges geleistet und Gipfel erreicht, die früheren Zeiten völlig unnahbar dünkten, aber dem Wachstum der Arbeit entsprach nicht ein Wachstum der Seele, nicht ein Wachstum geistigen Schaffens und moralischer Gesinnung, vielmehr hat die Arbeit oft das geistige Schaffen erdrückt, und nach der ethischen Seite hin hat die Befreiung der Kräfte und der raschere Fluß des Lebens so sehr den Kampf ums Dasein verschärft, menschlicher Selbstsucht und Gier so offnen Raum gegeben, und es hat sich mit dem Streben nach hohen Gütern so viel Kleinmenschliches verquickt und es innerlich herabgezogen, daß unser Glaube an ein Überwiegen des Edlen und Großen in der Menschennatur schwer erschüttert ist. Es scheinen in diesen Bewegungen elementare Kräfte zu walten, die keinen inneren Fortschritt kennen und allem Versuch einer Umwandlung spotten. Aber wenn uns der Mensch zu klein wird, um der Hauptgegenstand unseres Glaubens und Hoffens zu sein, wohin sollen wir uns wenden, nachdem der religiöse Glaube und auch der an eine Weltvernunft für so viele verblaßte und unwirksam ward? Alles Hinausstreben über den menschlichen Kreis scheint bei solcher Lage in völlige Leere zu führen. Aber nun zeigte jener Kreis Verwicklungen, denen wir nicht gewachsen sind; mögen wir trotz solcher Einsicht unermüdlich weiter und weiter handeln, es fehlt diesem Handeln der zuversichtliche Glaube und damit die Freudigkeit, das Wirken bleibt mit lähmendem Zweifel behaftet.

Ähnliche Enttäuschungen erleben wir auf dem politischen Gebiet in engerem Sinne. Hier war es die Freiheitsidee, deren volle Entwicklung die Neuzeit alles Heil erwarten ließ, die Freiheit schien unmittelbar eine Vernunft mit sich zu bringen und sich selbst einen wertvollen Inhalt zu geben. Die Erfahrung der Jahrhunderte hat uns dahin belehrt, daß die Sache nicht so einfach liegt, von ihr aus angesehen erscheint die Freiheit mehr als eine Aufwerfung denn als eine Lösung

des Problems. Deutlich steht uns vor Augen, wie oft und leicht die Freiheit selbstischen und kleinmenschlichen Zwecken unterliegt, und wie notwendig es ist, ihr einen Inhalt zu geben. Wo aber findet sich ein solcher in den modernen Zusammenhängen? Im besonderen verliert die Freiheit bei einer naturalistischen Denkweise allen Grund und allen Halt. So erwachen peinliche Zweifel. Auf die Freiheitsidee verzichten können wir unmöglich, viel zu stark hält sie uns mit ihren Idealen fest. Aber es fehlt uns der alte Glaube, es fehlt uns die alte Hingebung. Zugleich ist uns der Glaube an die Vernunft der Masse arg erschüttert; ein weitsichtiger und unbefangener Denker unserer Zeit wie Georg Brandes hatte gutes Recht, die Einsicht der Masse für eine demokratische Legende zu erklären. Er meinte (Current History der New York Times vol. III N. 2 Nov. 1915): The understanding and the intuitive insight of the masses has never been anything but a democratic legend; the masses generally believe anything that is presented in a skillful manner.

Mit dem Freiheitsstreben verband sich eng die Neigung, alles Gedeihen und Gelingen des menschlichen Zusammenseins an den Gewinn einer besonderen Verfassung zu knüpfen, die Form der Verfassung schien über Vernunft und Unvernunft des menschlichen Daseins zu entscheiden, so erzeugte das Streben nach ihr kühnste Wünsche und Hoffnungen. Zugleich war man beflissen, eine besondere Form der Verfassung, nämlich die parlamentarische, für die einzig richtige zu erklären und ihre Durchführung für alle Völker und Staaten zu fordern, unbekümmert darum, ob diese Form der besonderen Lage und den besonderen Zuständen jener entspreche. Wieviel Verwicklung und Hemmung diese schablonenhafte Behandlung des Verfassungsproblems erzeugt hat, das steht uns heute viel zu deutlich vor Augen, um nur eines Wortes der Erörterung zu bedürfen.

Es erzeugt aber jene parlamentarische Verfassungsform auch an sich selbst manche Fragen und Zweifel. Voraussetzung und Hoffnung war bei ihr, die Parlamente würden die Besten des Volkes vereinigen und durch ihren Mund seine Überzeugung und sein Wollen zu reinstem Ausdruck bringen. So ist es unter besonderen Umständen in Wahrheit geschehen. Aber auch wir haben hier viel Enttäuschung erlebt. Auch wo die Lauterkeit der Gesinnung außer Zweifel steht, bleibt die Gefahr einer Betrachtung und Behandlung aller Fragen vom Standpunkt der Partei, und da ausgeprägte Persönlichkeiten sich am

wenigsten einer Parteischablone fügen, so entsteht die weitere Gefahr einer Herrschaft der Mittelmäßigkeit. Auch die große Zahl taugt wenig für schwerere und feinere Probleme, wie eine hochentwickelte Kultur sie bringt. Die Parlamente sind weit geeigneter, Unerwünschtes fernzuhalten, als positiv zu schaffen, auch drängen bei ihnen die Streitfragen, die den Gegensatz der Parteien verkörpern, die Probleme der gemeinsamen Geisteskultur weit zurück, diese pflegen als Nebensachen behandelt zu werden. Je mehr das zu allgemeinem Bewußtsein kommt, desto mehr muß der Glaube an die Parlamente, das Vertrauen zu den Parlamenten, sinken. Aber zugleich können und wollen wir die Parlamente im Interesse der Freiheit nicht missen, aber nur müssen wir mit größtem Eifer auch für eine selbständige Vertretung der Berufe sorgen, damit nicht die Intelligenz mehr und mehr aus den Parlamenten verschwinde und nur eine Oberfläche der Kultur bleibe.

Aber über allem, was uns entzweit, was uns aufregt und bedrückt, dürfen wir keinen Augenblick vergessen, daß die Zeit voller großer Probleme ist, die keine menschliche Schuld und kein menschlicher Eigensinn uns auferlegt hat. Es ist wahrlich nichts Geringes, daß sich in dieser Zeit das Selbständigwerden des Arbeiterstandes vollzogen hat oder doch sich vollzieht; der Gesamtanblick des Menschenlebens muß sich damit wesentlich verändern, alle Lagen und Aufgaben müssen sich umwandeln. Jedenfalls sind wir gegenüber früheren Zeiten mehr als je aus einem vermeintlichen Besitz in ein mühsames Suchen versetzt, und daß es sich dabei um große Ziele handelt, kann kein Einsichtiger verkennen. Eins ist dabei in aller Verwicklung klar, daß hinter den politischen und den sozialen Problemen das Problem des ganzen Menschen aufsteigt, und daß es jetzt um den ganzen Menschen zu kämpfen gilt.

4. Probleme der Moral.

a) Die unsichere Stellung der Moral in der Gegenwart.

Die Begründung wie die Gestaltung der Moral ist heute voller Unsicherheit, es fehlt uns eine Moral großen Stils, es fehlen uns erhöhende moralische Mächte. Wohl erscheint gegenüber der Erschütterung der religiösen und philosophischen Überzeugungen vielen die Moral als ein fester Punkt, an dem sich alles zusammenfinden kann, was sonst auseinanderstrebt. Denn, wenn alles ins Wanken gerät, es bleibt der Mensch und das Verhältnis zum Menschen, unser Zusammensein stellt Aufgaben, die niemand bestreitet. So entstand eine Bewegung zur ethischen Kultur; auch über den besonderen Kreis hinaus geht eine weitverbreitete Bewegung dahin, das Wohlsein der Mitmenschen mit allen Kräften zu fördern und darin das höchste Ziel des eignen Lebens zu finden. Als Moral erscheint das Wirken für andere, der Altruismus, das Zurückstellen der eignen Zwecke vor denen der anderen. Diese Bewegung bildet ein Hauptstück der sozialen Kultur der Gegenwart; breite Wirkungen zur Hebung von Not und Leid, zur Milderung von Härte und Strenge, zur Veredlung des menschlichen Daseins sind von ihr ausgegangen und gehen unablässig von ihr aus.

Aber alle solche Leistungen belassen im Grundgedanken viel Bedenken und Widerspruch. Vielleicht sind wir nur deshalb so einig, die Moral als Altruismus zu verstehen, weil die tieferen Probleme der Sache zurückgeschoben, wenn nicht geleugnet werden. Moral fällt mit Altruismus, mit einem Handeln für andere, nicht zusammen. Der Ausdruck Altruismus stammt aus der Gedankenwelt Comtes, er kommt aus einem Systeme, das keine Selbständigkeit der Seele kennt und das Leben ganz und gar in das Verhältnis zur Umgebung verlegt; die hier der Moral gegebene Fassung kann unmöglich auch für uns andere gelten. In Wahrheit wird die Moral durch Gleichsetzung mit dem

Altruismus im Umfang eingeengt, im Inhalt aber verflacht. Erschöpft denn das soziale und humane Wirken den ganzen Umkreis der Moral, tragen wir nicht auch große Aufgaben in uns selbst, in der Bildung der eignen Seele, auch in dem Verhältnis zur Welt und den Dingen um uns? Durch das Ganze unseres Lebens geht das Entweder—oder, ob das Handeln unserer eignen Lust oder ob es einem sachlichen Ziele dient. Es kann z. B. das künstlerische Schaffen durch Beweggründe verschiedenster Art geleitet sein. Der Schaffende kann Vorteil, Ruhm, Anerkennung suchen, er kann den Wünschen und Launen seiner Umgebung dienen, er kann umgekehrt lediglich und allein der inneren Notwendigkeit des Schaffens folgen und, wenn es sein muß, diese heldenhaft gegen allen Widerspruch der Umgebung bis zu eigner Gefährdung behaupten; solche Treue gegen sich selbst und die Sache ist sicherlich auch ein Handeln moralischer Art. Ähnlich kann den Forscher, ähnlich den Anhänger der Religion die geistige Selbsterhaltung in einen schroffen Bruch mit seiner Umgebung bringen und ihnen ihre Ruhe und ihr Behagen nehmen; ja es bildet die ganze Bewegung zur Geistigkeit mit ihren Forderungen, Sorgen und Zweifeln eine gründliche Störung des Gleichgewichts und eine unversöhnliche Feindin des unmittelbaren Wohlseins, einen moralischen Wert aber wird man ihr trotzdem zuerkennen. Demnach ist die Moral sicherlich mehr und etwas Besseres, als der Altruismus aus ihr macht. Daß trotz solcher inneren Schwäche der Altruismus heute so viel Macht über die Gemüter gewinnt, das erklärt sich zum guten Teil aus einem Unsicherwerden der überkommenen Begründungen der Moral.

Von der Vergangenheit her bringen zwei Gedankenwelten an uns eine innerlichere Art der Moral: die Religion und ein immanenter Idealismus. Dort war es das Verhältnis zu einem weltüberlegenen Leben, hier war es die uns innewohnende Vernunft, welche lebenumspannende Aufgaben und eine ethische Bewertung unseres Handelns erzeugten. Beide Arten aber sind der Gegenwart nicht nur ihrer Grundlage nach in Unsicherheit geraten, auch ihr Inhalt genügt uns nicht völlig mehr. Die Welt der Religion ist vielen gänzlich entschwunden, aber auch die einer immanenten Vernunft ist uns mehr und mehr verblaßt; zugleich aber erscheint dem Hauptzuge der Zeit die religiöse Moral als zu weich und zu passiv, die Vernunftmoral aber als zu abstrakt und mit ihrer strengen Pflichtidee auch als zu schroff. Das ergibt als einen Notbehelf die soziale Moral mit ihrem

Altruismus. Demnach ist zunächst die Tatsache festzustellen, daß unsere Zeit überhaupt keine Begründung und Fassung der Moral besitzt, welche dem weltgeschichtlichen Stande des Geisteslebens entspricht, sie hat kein charakteristisches, ihre innersten Bedürfnisse befriedigendes Moralsystem. So ist, innerlich und als Ganzes betrachtet, die Moral uns heute ein nicht minder schweres Problem als die Religion,[1] hier liegt vielleicht das dringendste Bedürfnis der Zeit.

b) Moral und Metaphysik.

Eine breite Strömung der Zeit geht dahin, die Moral von den Problemen der Weltanschauung gänzlich abzulösen und unmittelbar bei sich selbst zu erfassen. Das dünkt vielen das Leben zu befreien und zu vereinfachen, manche geschichtliche Vorbilder werden zur Unterstützung dessen herangerufen, im besondern soll oft der große Name Kants dies Unternehmen rechtfertigen.

Von alters her bestand die Neigung, alle Verwicklungen der Weltprobleme von sich zu werfen und sich auf ein rechtschaffenes Leben zurückzuziehen; so kann es in Wahrheit der Einzelne, aber kann es das Ganze der Menschheit? Setzt nicht jene Wendung des Einzelnen voraus, daß unabhängig von ihm eine Moral gesichert und anerkannt ist? Im besondern kann nur eine gänzliche Verkennung Kants ihm die Absicht leihen, alle Weltprobleme von sich zu werfen und in den sicheren Hafen der praktischen Arbeit zu flüchten. Denn sein Denken bewegt sich nicht um den Gegensatz von Theorie und Praxis, sondern um den von theoretischer und praktischer Vernunft; wo aber die Vernunft in Frage kommt, da handelt es sich immer um Weltzusammenhänge; so verzichtet Kant nicht auf letzte Überzeugungen vom Ganzen der Wirklichkeit, er sucht nur den Punkt, der darüber entscheidet, an einer anderen Stelle als die alte Spekulation; indem er die Moral zum Mittelpunkt seiner Gedankenwelt macht, erklärt er sie für die Erweisung

[1] Trotz solcher Unsicherheit im Fundament bietet unsere Zeit Lehrbücher und Kompendien der Moral in Hülle und Fülle. Und warum auch nicht? Lichtenberg hat wohl recht, wenn er zu den Worten Hamlets, es gäbe eine Menge Dinge im Himmel und auf der Erde, wovon nichts in unseren Kompendien stünde, bemerkt: „Gut, aber dafür stehen auch wieder eine Menge von Dingen in unseren Kompendien, wovon weder im Himmel noch auf der Erde etwas vorkommt“ (s. Vermischte Schriften [1801] II, 356).

einer neuen Ordnung der Dinge, eines intelligiblen Reiches der Vernunft. Kant ist ein Metaphysiker eigner Art, aber er bleibt ein Metaphysiker, die Alltagsweisheit von dem Vorrang der Praxis über die Theorie hat an ihm keinen Bundesgenossen.

In Wahrheit brauchen wir das Phänomen der Moral nur etwas genauer zu betrachten, um zu gewahren, daß es mit dem nächsten Weltanblick schroff zusammenstößt. Durch alle verschiedenen Fassungen hindurch fordert die Moral eine Ablösung des Lebens und Strebens vom bloßen Ich, eine Erhebung über die natürliche Selbsterhaltung. Sobald wir an einer als moralisch gepriesenen Handlung entdecken, daß die Gesinnung, wenn auch versteckt und indirekt, vom eignen Nutzen beherrscht wird, gilt ihr moralischer Charakter als vernichtet. Nun mag schon das Reich der Natur gewisse Ansätze eines Hinausgehens des Lebens über die bloße Selbsterhaltung zeigen, diese Ansätze bleiben zerstreut und mit Niederem verquickt; so bedeutet es eine Wendung, ja eine Umwälzung, wenn die neue Art des Handelns eine Selbständigkeit erlangt und das Leben beherrschen will. Das ergibt neue Größen und neue Werte; ohne eine neue Welt können sie schwerlich genügende Kraft und einen festen Zusammenhang finden.

Einen moralischen Charakter kann ferner das Handeln nur behaupten, wo es aus freiem Entschlusse entspringt, von eignem Wollen getragen wird. Wo sich daher herausstellt, daß ein scheinbar moralisches Tun ein Erzeugnis bloßer Gewöhnung, mechanischen Zwanges, fremden Druckes bildet, da verliert es sofort seinen inneren Wert und fällt aus dem moralischen Bereich heraus. Nun aber bietet jener Selbsttätigkeit und jener freien Entscheidung die natürliche Welt mit ihrer durchgängigen Kausalverkettung nicht den mindesten Platz, ihr Gefüge widerstrebt jeder Lockerung. Besteht also lediglich ein Reich der Natur, und beherrschen seine Ordnungen auch das Geistesleben, so ist kein Platz für irgendwelche Moral, die mehr als eine Polizei des gesellschaftlichen Lebens sein will.

Wo die moralische Forderung volle Bewußtheit gewinnt, da erhebt sie den Anspruch, allen übrigen Zwecken unvergleichlich überlegen zu sein, da verwirft sie alle Erwägung der Zweckmäßigkeit und stellt sie ein Unbedingtes unmittelbar in das menschliche Leben hinein. Sie steht und fällt mit dem Wort: „Was hülfe es dem Menschen, wenn

er die ganze Welt gewönne und litte Schaden an seiner Seele?“[1] Aber wie soll das möglich sein, und bedeutet es nicht eine ungebührliche Überspannung, wenn hinter jener Schätzung nicht eine neue Wirklichkeit steht? Denn im nächsten Dasein müssen sich alle Zwecke zueinander fügen und nacheinander bemessen; hier gibt es nichts Unbedingtes, das alle Vergleichung ablehnen dürfte.

So enthält die Moral, von welchen Seiten her wir sie betrachten, die Forderung einer neuen Welt, sie enthält eine Umkehrung des nächsten Anblicks der Dinge und damit eine Metaphysik. Wir werden also die Metaphysik nicht los, wenn wir uns zur Moral begeben; machen wir Ernst damit, von ihr alles Metaphysische fernzuhalten, so drücken wir sie unvermeidlich zu kläglicher Flachheit herab. Deswegen aber brauchen wir die Moral nicht an die Weltversuche der älteren Spekulation zu binden.

Einen Weg zwischen solcher Scylla und Charybdis hindurch bietet uns wiederum unser Begriff des Geisteslebens als der Wendung der Wirklichkeit zu einem Eigen- und Innenleben, dem Zusichselbstkommen des Weltprozesses, der Erringung eines Wesens und Sinnes gegenüber allem sinnlosen Gewebe der Beziehungen und Selbsterhaltungen der Einzelpunkte. Mit Anerkennung dieser neuen Welt sinkt das gegebene Dasein notwendig zur zweiten, zu einer niedrigeren Art des Seins. Wie aber die höhere unablässiger Selbsttätigkeit bedarf, so ist sie auch an jeder einzelnen Stelle erst zu erwecken und von ihr selbsttätig anzueignen. Nichts anderes aber als solche selbsttätige Aneignung der Geisteswelt mit ihrer Tatwelt ist die Moral, sie ist damit ein Durchdringen des Lebens zur Wesen- und Wahrhaftigkeit, das Gewinnen eines neuen, unendlichen Selbst, ein Unendlichwerden von innen her. Denn das erkannten wir als der Geistesstufe wesentlich, daß hier jeder Einzelne unmittelbar am Gesamtleben teilnehmen kann, es nicht erst durch die Vermittlung des Punktes zugeführt erhält.

Die dargebotene Fassung der Moral ist den Problemen und Schwierigkeiten gewachsen, mit denen die Moral zu tun hat. Die Moral ist hier an erster Stelle Lebenserhöhung, Gewinn eines wahren Selbst und zugleich eines inneren Verhältnisses zum Gesamtleben.

[1] Es sei auch an das Wort Platos erinnert: „Alles Gold über der Erde und unter der Erde wiegt die Tugend nicht auf“, sowie an das Kants: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben.“

Diese Erhöhung entwickelt sich nicht vom nächsten Dasein aus durch eine Steigerung der Natur, sondern sie will im Gegensatz zu jenem ergriffen sein, sie erscheint damit als eine Aufgabe, eine Forderung, ein Gebot. Aber was dies Gebot an Begrenzungen und Verneinungen enthält, dient letzthin der Lebensbejahung; der Pflichtgedanke, der hier entsteht, entspringt dem eignen Wesen, nicht von außen her. So eine Bejahung des Lebens, die keine Vergötterung der bloßen Natur und Selbstheit bedeutet, sondern sich mit entschiedenem Nein davon abgrenzt.

So gefaßt, besagt die Moral nicht eine Leistung in einer gegebenen Welt, sondern das Erringen einer neuen Welt, nicht einen Kampf innerhalb der Welt, sondern einen Kampf um ganze Welten; in Frage steht nicht eine neue Art des Wirkens, sondern eine neue Art des Lebens, die sich freilich unablässig in Wirken umsetzen muß. Im Menschen begegnen sich nunmehr verschiedene Stufen der Wirklichkeit, ja ganze Welten; er selbst hat zu entscheiden, welche davon seine Hauptwelt werde. Ja, indem er nunmehr an seiner besonderen Stelle die höhere Stufe der Wirklichkeit, das Reich des Geistes, zu behaupten hat, indem die neue Welt hier nur durch seine Tat zur vollen Verwirklichung kommt, überschreitet sein Handeln den einzelnen Punkt und gewinnt es Bedeutung auch für den Weltstand. So die sicherste Befreiung von der bloßen Ichheit, ein Weltwerden der Seele, die Erhebung über alle niedere Zweckmäßigkeit, eine unvergleichliche Größe und Würde des Menschen.

Die Größe bringt freilich auch schwere Verwicklungen. Denn in jener Weise ist die Aufgabe nicht zu steigern, ohne daß die menschliche Lage weite Abstände und harte Widerstände ersichtlich macht. Vor allem kettet die natürliche Welt den Menschen an das kleine Ich, die Bewegung zur Geistigkeit dringt demgegenüber wenig durch, sie droht ein matter Versuch zu bleiben, ja zu bloßem Scheine zu sinken. Deutlich erhellt, wie an der Kraft des abgesonderten Menschen gemessen, etwas Unmögliches gefordert wird; so muß der Mensch mehr werden als bloßer Mensch, eine Wendung im Weltleben kann nicht erfolgen ohne die Kraft einer Welt. Demnach muß eine Weltkraft von vornherein im Menschen wirken, es muß dem Tun ein Empfangen, dem Aufsteigen ein Gehobenwerden entsprechen, in der Freiheit selbst muß eine Gnade ersichtlich werden. In dem allen vollziehen sich eingreifende Wandlungen des ersten Anblicks; das anfängliche Ja wird

unerträglich, aber aus dem Nein entspringt ein neues Ja. So erscheinen hohe Forderungen und schwere Erschütterungen, gewaltige Lebensfluten, die den Menschen ergreifen und verwandeln, viel Unfertigkeit und viel Unsicherheit, viel starrer Widerstand und lähmende Hemmung. Aber inmitten der Zweifel und Widerstände ein Aufrechthalten des Lebens, die Eröffnung größerer Tiefen, das Aufsteigen einer inneren Unendlichkeit. Wenn irgend etwas, so zeigt die Moral, daß unser Leben nicht gleichgültig ist, daß Bedeutendes in ihm vorgeht.

c) Moral und Kunst.

(Ethische und ästhetische Lebensanschauung.)

Daß Kunst und Moral von alters her in feindlicher Spannung stehen und vielfach zusammenstoßen, ist keineswegs bloß eine Schuld menschlicher Irrung, es hat einen Grund in der Sache. Beide Gebiete stellen das Leben unter entgegengesetzte Aufgaben und Schätzungen. Die Moral verlangt eine Unterordnung unter allgemeingültige Gesetze, die Kunst die freieste Entfaltung der Individualität; die Moral spricht mit dem strengen Gebote der Pflicht, die Kunst ruft die Kräfte zu freiem Spiele auf; die Moral wohnt in der reinen Innerlichkeit und ist geneigt, die sichtbare Leistung geringzuachten, die Kunst schätzt nur, was den Weg zur Verkörperung findet. Zur richtigen Würdigung dieses Gegensatzes und Streites wird es vorteilhaft sein, einen Blick auf die geschichtliche Bewegung zu werfen, schon deshalb, weil dieses das Problem von der Zufälligkeit augenblicklicher Stimmungen ablösen mag.

α. Die Geschichte des Problems.

Merkwürdigerweise hat das alle anderen Völker in künstlerischer Leistung überragende griechische Volk in seiner Gedankenarbeit der Kunst keinen hohen Platz gegeben. Kein Geringerer führt die Anklagen gegen die Kunst als der größte Künstler unter den Denkern: Plato. Die verschiedensten Richtungen seines Strebens verbinden sich ihm zur Bemänglung der Kunst. Sein Verlangen nach einem wesenhaften und übersinnlichen Sein drückt ihm die Kunst zum Schein des Scheines herab, anstößig wird ihm ferner der bunte Wechsel ihrer Gestalten, wie ihn vornehmlich das Drama zeigt, anstößig die Unlauterkeit des mythologischen Vorstellungskreises, der sie beherrschte, anstößig endlich die fieberhafte Erregung der Affekte, die er immer

weiter vordringen sah. Unbeirrt durch solche Anklagen verfolgte die Kunst ihren Weg und behielt die Führung des antiken Lebens. Aber je mehr sie sich in subjektive Virtuosität verlief, bald in barocke Überspannung, bald in weichliche Spielerei, und je mehr die Glätte der Form einen bedeutenden Inhalt verdrängte, desto stärker wurde der Rückschlag einer herben und harten Moral, desto mehr wurden Kynismus und Stoizismus eine Zuflucht stolzer Seelen, die jenem genußvollen Schönen zu huldigen verschmähten.

Die volle wissenschaftliche Anerkennung eines selbständigen Wertes hat die Kunst erst in Verbindung mit der aufsteigenden religiösen Bewegung, hat sie namentlich bei Plotin erreicht; die Verinnerlichung, welche die Wirklichkeit dabei erfuhr, hat auch von der Kunst höher denken gelehrt. Nach Plotin vollzieht sich beim Schönen eine Bewältigung des Niedern durch das Höhere, des Körpers durch die Seele, des Stoffes durch den Gedanken; das Schaffen versenkt sich nicht in den Stein, sondern es bleibt bei sich selbst und geht von Seele zur Seele; nur als Zeugnis und Übermittlung eines seelischen Standes hat das sichtbare Werk einen Wert. Die Kunst ist mehr als eine Nachahmung der Natur, wofür Plato sie erklärte, sie sucht die in jener wirksame höchste Vernunft abzubilden, sie kann dabei ganz wohl mehr erreichen als die Natur es tut. Aber die religiöse Grundstimmung bindet solche Schätzung des Schönen vornehmlich an die Betrachtung des Alls, sie treibt nicht zu künstlerischem Schaffen. Eine künstlerische Stimmung durchdringt und beseelt hier das Ganze des Lebens, aber sie scheut vor greifbarer Gestaltung eher zurück, als daß sie diese suchte.

Das Christentum konnte den Schwerpunkt des Lebens nicht vom Künstlerischen ins Moralische verlegen, ohne der Schätzung und Stellung der Kunst zunächst zu widersprechen. Auch die besondere Art der Kunst im ausgehenden Altertum konnte ein Mißfallen und eine Abwendung von ihr nur unterstützen. Diese hatte oft schroffe Formen und hat sich wohl zur barbarischen Geringschätzung aller Form gesteigert. Aber dies darf nicht übersehen lassen, wieviel neue Antriebe hier erwuchsen, wie die Verinnerlichung des Seelenlebens durch die Religion auch hier die Kunst in neue Bahnen führte. So vornehmlich bei Jesus selbst. Alle Begründer der geschichtlichen Religionen haben nur kraft einer hervorragenden schöpferischen Phantasie einer unsichtbaren Welt eine anschauliche und überwältigende

Gegenwart gegeben, ja sie zur Hauptwelt des Menschen gemacht; das aber gilt vor allem von Jesus, bei ihm gewinnt jenes Bilden eine besondere Wärme, Zartheit und Innigkeit. Daß er der Menschheit ein Reich Gottes als ein Reich vollkommener Liebe und kindlichen Vertrauens mit ergreifenden Zügen vorhielt und damit in den Gemütern eine unauslöschliche Sehnsucht erweckte, sie über alles Genügen an der vorhandenen Welt mit zwingender Kraft hinaustrieb, das hat dem menschlichen Dasein auch eine künstlerische Verklärung gebracht; eine solche tritt besonders deutlich hervor in dem Entdecken der Reinheit, Unschuld und Hingebung des kindlichen Lebens und in dem wunderbaren Gestalten einfachster Naturvorgänge zu Gleichnissen menschlicher Seelenstände. So ist hier bei Zurückstellung aller sinnlichen Kunst der seelischen Kunst eine sichere Stätte bereitet. Später wirkte der Schönheitsgedanke immer stärker vom Griechentum her. So bei Gregor von Nyssa, so auch bei Augustin. Wohl haben kunstfeindliche Stimmungen über diesen viel Macht gewonnen, ja seine Wendung zum Christentum ward zum guten Teil durch einen tiefen Überdruß an einer formalliterarischen Bildung, durch ein Verlangen nach einem wahrhaftigen Inhalt des Lebens bewirkt. Aber seine eigne Gedankenwelt hält entschieden am Schönen fest, das ihm einen Aufstieg zur allumfassenden Einheit bedeutet und alle Gestaltung der Vielheit als ein Werk und ein Zeugnis dieser Einheit verstehen lehrt. Im letzten Abschluß seiner Gedanken gestaltet sich ihm das ganze Weltall zu einem Kunstwerk ethischer Art, zu einer Ordnung, welche Gerechtigkeit und Liebe zur Ausgleichung bringen möchte. Dabei ist Augustin ein hervorragender Meister des Worts, in seine Sprache hat er die ganze Kraft und Weichheit eines zwischen den Gegensätzen des Daseins hin- und herbewegten Geistes hineingelegt, er hat der lateinischen Sprache einen wunderbaren musikalischen Klang verliehen und sie zu einem schmiegsamen Werkzeug einer in sich selbst vertieften Innerlichkeit gemacht.

Wie das mittelalterliche Kirchensystem durchgängig eine gewisse Ausgleichung der schroffen Gegensätze brachte, so hat es auch dem Schönen einen Platz innerhalb seiner von der Moral beherrschten Ordnung gegeben. So im Gesamtbau des Lebens, indem hier für die Ordnung und Harmonie des Ganzen vollauf Sorge getragen wird, so auch in der näheren Gestaltung, indem die Kunst der Verherrlichung der Religion und der Kirche in vielfachster Weise zu dienen hat.

Die Neuzeit mit ihrer größeren Lebenskraft und ihrer Schärfung aller Gegensätze zersprengt die mittelalterliche Ausgleichung; während ihres ganzen Verlaufes hat der Kampf und Gegensatz nicht aufgehört. Ihr Beginn in Renaissance und Reformation gibt dem Gegensatz sofort den stärksten Ausdruck. In der Renaissance gelangt eine ästhetische Welt- und Lebensanschauung zuerst zu voller Bewußtheit. Das Schöne wird hier zum Hauptwerkzeug der Entwicklung des Lebens, das wichtigste Mittel zur Herausarbeitung aller Kraft, zur Selbstaneignung und Selbstgenießung des Menschen; die Kunst lehrt das Leben sich selber finden, sie führt es auf seine Höhe. Zugleich entledigt sich das Leben aller unsichtbaren Bindungen; überwiegend der nächsten Wirklichkeit zugewandt, erstrebt es in ihrer äußeren und inneren Unterwerfung ein volles und schrankenloses Glück. Ein starker Lebensdurst und ein stolzes Selbstgefühl lassen die Moral als eine von draußen auferlegte Fessel, als eine starre Satzung und unliebsame Hemmung empfinden; je kräftiger die Individualität, desto berechtigter scheint sie, solche Hemmung abzuschütteln und sich allein auf sich selbst zu stellen. So der Immoralismus der Renaissance, ein Hauptgrund ihres Zusammenbruchs als weltbeherrschender Macht. Ihre Höhe aber zeigt auch Gestalten, welche den Gegensatz überwunden haben, und denen die Kunst, mit Hingebung des ganzen Wesens erfaßt, sich zugleich zu einem ethischen Lebenswerke gestaltet; es genügt dafür eines Michelangelo zu gedenken. — Von der Renaissance pflanzt die künstlerische Bewegung sich in das Barock und Rokoko fort, auch zieht die Renaissance die Geister immer von neuem zu sich zurück.

Die Reformation hat ihre Stärke in der entschiedenen Hervorkehrung der Moral und der Steigerung der persönlichen Verantwortlichkeit, weit über den Kreis ihres eignen Bekenntnisses hinaus hat sie damit einen gewaltigen Ernst in das Leben gebracht. War schon solche Verinnerlichung zunächst der Kunst wenig günstig, so kam hinzu, daß jene mit der Fülle ihrer sinnlichen Bilder dem Menschen den Zugang zu Gott zu erschweren, ja zu versperren schien, zu dem ein unmittelbares Verhältnis zu gewinnen die allüberragende Hauptsache wurde. So konnte ein heftiger Zorn gegen alles Bild und allen Schmuck als gegen eine Verdunklung der lebendigen Gegenwart Gottes in der Seele und als eine Veräußerlichung und Verweichlichung des Lebens entbrennen. Aber wenn damit kunstfeindliche

Stimmungen weiten Boden gewannen, so hat auch hier auf der Höhe des Schaffens die Kunst in anderer Richtung mannigfachste Förderung empfangen, sie ist nur mehr von der sinnlichen Anschauung abgelöst und tiefer in die Seele zurückverlegt worden. Die Namen eines Luther und eines Bach genügen, um das zu zeigen.

Die verstandesmäßige Art der Aufklärung mit ihrem Dringen auf logische Klarheit und kluge Zweckmäßigkeit, auch mit ihrer ungeschichtlichen Denkweise war der Kunst wenig günstig und stellte sie weit hinter die Moral zurück. Diese selbst aber gewann im Durchschnitt des Lebens keine besondere Tiefe. Um so stärker wurde das Verlangen nach Schönheit, als im Aufsteigen des Neuhumanismus eine neue Epoche begann. Es strebt aber auf seiner Höhe nach Shaftesburys Vorbild bei den führenden deutschen Dichtern und Denkern Gutes und Schönes zusammen und fördert sich gegenseitig. Daß Kant die moralische Idee zum Eckstein des Lebens machte, hat ihn nicht verhindert, dem Schönen eine Selbständigkeit und einen Selbstwert zuzuerkennen; er zuerst hat es gegen das Gute wie das Angenehme mit voller Deutlichkeit abgegrenzt, er hat es im eignen Innern der Seele begründet und es über allen Nutzen und Genuß sicher hinausgehoben. So konnte ein Goethe „die großen Hauptgedanken der Kritik der Urteilskraft seinem bisherigen Schaffen, Tun, Denken ganz analog“ finden. Goethe selbst aber war bei aller Größe seines künstlerischen Schaffens durchaus fern einer Geringschätzung der Moral und einem Bekenntnis zu einer ästhetischen Weltanschauung. Dazu war ihm sein künstlerisches Schaffen viel zu sehr ein ernstes und mühsames Suchen seines eignen innersten Wesens, ein gewissenhaftes Arbeiten an sich selbst; eine laxe Auffassung dieser Probleme hat nicht das mindeste Recht, sich auf Goethe als Gesinnungsgenossen zu berufen, wenn man ihn nach dem Ganzen seines Wesens und Lebens, nicht nach einzelnen Äußerungen beurteilt. So wenig er die Kunst und eine künstlerische Kultur durch „konventionelle Sittlichkeit“, durch „Pedanterie und Dünkel“ beschränkt wissen wollte, er stellte dem Menschen in der Forderung, die Ordnung der Welt in Freiheit anzuerkennen und sich selbst seine Grenze zu setzen, eine hohe moralische Aufgabe, die alles Leben und Tun umspannt. Schiller endlich, zwischen den Dichter und den Denker gestellt, strebte unablässig nach einer Versöhnung von Gutem und Schönem, der „Freiheit in der Erscheinung“; „die hohe Reinheit des sittlichen Standpunktes bei der vollsten Anerkennung

des künstlerischen Lebens in seiner Selbständigkeit ist das Eigenartige, ja Einzigartige der Schillerschen Denkweise" (Kühnemann). Die Ströme sind dann wieder auseinandergegangen, die Romantik gab dem Vorrang der Kunst und der ästhetischen Lebensanschauung einen besonders zugespitzten und selbstbewußten Ausdruck, Fichte und die anderen Führer der nationalen Bewegung haben kräftig zur Verstärkung der Moral gewirkt. Die soziale und technische Kultur, die im Verlauf des 19. Jahrhunderts immer mehr zur Herrschaft kam, neigt mit ihrer Richtung auf die gesellschaftliche Wohlfahrt und auf die Zweckmäßigkeit des Lebens dahin, die Kunst als einen nebensächlichen Anhang, als einen bloßen Schmuck zu behandeln. Dagegen erhebt sich die moderne Kunst, verlangt einen Einfluß auf das Ganze des Lebens, dem sie mehr Leichtigkeit, mehr Freude, mehr Individualität verheißt; der Moral hält sie oft eine ästhetische Lebensanschauung als allein berechtigt entgegen. So sind zurzeit die beiden Gebiete oft miteinander entzweit.

Die geschichtliche Betrachtung zeigte, daß der Gegensatz durch die Jahrtausende geht, nicht einer Tagesstimmung entspringt. Immer wieder rückte die Moral der Kunst eine Verweichlichung, Erschlaffung, Schwächung des Lebens vor, aber zugleich mußte sie den Vorwurf der Härte, Starrheit, Einförmigkeit entgegennehmen. Aber auch davon überzeugten wir uns, daß, was in der Breite des Lebens einander floh, auf seiner Höhe zusammenstrebte; bei den schaffenden Geistern war der Gegensatz, wenn auch nicht völlig aufgehoben, so doch sehr gemildert; in ihnen ward deutlich, daß das geistige Leben keiner Seite entbehren kann, und daß die Schuld des Zwistes weniger die Sache als den Menschen trifft. In Wahrheit können Moral und Kunst die eigne Aufgabe nicht in großem Sinne verstehen, ohne sich gegenseitig als wertvoll, ja unentbehrlich anzuerkennen; sie können jenes nicht, ohne sich in ein umfassendes Ganzes des Geisteslebens hineinzustellen und dort eine Verständigung anzustreben.

Wo die Moral unmittelbar das ganze Leben einnehmen wollte, da wurde sie leicht zu einem Gewebe bloßer Gebote und Regeln, die streng zum Menschen sprechen, ihm zugleich aber für ihre Erfüllung einen hohen Lohn verheißen. Viel Aufrüttelung und Anspornung ist damit geleistet worden, aber die überwiegende Fassung als eines Gebotes ließ hier die Moral nicht zu voller innerer Aneignung kommen sowie Liebe und Freude erwecken. Oft ward hier der Mensch

zwischen einem Bewußtsein hilfloser Schwäche und einem eingebildeten Pharisäismus hin- und hergeworfen. In der Tat war es immer nur eine gewisse Mittelhöhe des bürgerlichen oder kirchlichen Lebens, der eine solche Moral genügte; weder der Durchschnitt der ersten christlichen Jahrhunderte, noch der der Aufklärung hatte bei allem moralischen Eifer einen bedeutenden geistigen Gehalt. Die Moral selbst konnte die Gefahr eines Starr- und Äußerlichwerdens erst überwinden, wenn sie weiteren Zusammenhängen eingefügt wurde. Geschah dies aber, und wurde sie ein Weg zur Aneignung einer neuen Wirklichkeit, galt es in ihr nicht eine korrekte Erfüllung von Geboten, sondern eine innere Erneuerung des Menschen, ein Vordringen zu ursprünglichem Leben, so konnte sie der Kunst in keiner Weise entbehren. Denn nur mit Hilfe einer künstlerischen Tätigkeit ließ jenes Neue sich als ein Ganzes fassen und in lebendige Gegenwart stellen, auch konnte es die Breite des Lebens nicht gewinnen ohne das bildende, Inneres und Äußeres zusammenflechtende Wirken der Kunst. Ja wenn alles daran liegt, eine neue Welt und ein neues Leben gegenüber den kleinen Zwecken des Menschen und dem Alltagsleben zu erreichen, so muß die Kunst mit ihrem stillen und sicheren Wirken aus der inneren Notwendigkeit der Dinge, mit ihrer inneren Befreiung der Seele, mit ihrem Vermögen, uns die Unendlichkeit innerlich nahe zu bringen und in eignes Leben zu verwandeln, unmittelbar als moralisch gelten.

Ebensowenig kann eine Kunst, die groß von sich selbst und ihrer Aufgabe denkt, der Moral sich entgegensetzen. Schwerlich war je ein schaffender Künstler ersten Ranges einer ästhetischen Lebensanschauung zugetan; er war es aber deshalb nicht, weil er nicht die Kunst als ein Sondergebiet vom übrigen Leben ablösen konnte, weil er in sein Schaffen seine ganze Seele ergoß, nicht nur eine gewandte Technik übte, und weil er die Mühen, ja die Unzulänglichkeit dieses Schaffens viel zu schmerzlich empfand, um daraus einen bloßen Genuß zu saugen. In Wahrheit hat die ästhetische Lebensanschauung ihre Heimat weniger bei den schaffenden Künstlern als bei den genießenden und reflektierenden Dilettanten; diese haben ihren Epikureismus oft auch den Künstlern aufgedrängt, die, theoretischen Erörterungen abhold, ja ihnen gegenüber wehrlos, kaum empfinden, daß jene Ablösung der Kunst vom Ganzen des Lebens sie nicht sowohl erhöht als erniedrigt.

Das Angewiesensein von Kunst und Moral aufeinander wird namentlich da zu voller Anerkennung gelangen, wo unsere Welt nicht als fertig abgeschlossen, sondern als erst im Werden befindlich, ja als eine solche gilt, in der nicht nur Vorhandenes weiterzubilden, sondern eine neue Stufe der Wirklichkeit zu erreichen ist. Dazu bedarf es eines selbständigen Entscheidens, einer Aufrüttelung des Wesens, einer Kraftanspannung, die das ganze Dasein umfaßt; augenscheinlich ist hier, daß wir an erster Stelle nicht zu behaglichem Genießen, zur Kontemplation, sondern zu Wirken und Schaffen, zur Aktivität berufen sind. Aber zugleich bedarf es eines kräftigen künstlerischen Bildens, wenn die neue Welt uns nicht bei mattem Umriß verbleiben, und wenn sie das Ganze unserer Seele gewinnen soll; auch die Kunst ist eine unentbehrliche Helferin zum Aufbau eines neuen Lebens.

β. Die Probleme der Gegenwart.

Wie wir prinzipiell über den Ästhetizismus denken, bedarf nach diesen Darlegungen keiner Erörterung. Die Ästhetizismus der Gegenwart erscheint uns innerlich unwahr, er ist weniger ein wahrer Ausdruck des heutigen Lebensgefühls als ein künstlicher Versuch, seiner Schwere und seinem Ernst zu entfliehen. Das aber kann er nur, indem er sich mit dem modernen Subjektivismus verbindet und in solcher Verbindung Stimmungen erzeugt, die als Zeichen der Zeit beachtenswert sind, denen aber alles schöpferische Vermögen und alle seelenerhöhende Kraft gebricht.

Ein Zusammenwirken von Individualismus und Ästhetizismus ließ das Schlagwort einer „neuen Ethik" entstehen, das namentlich in weiblichen Kreisen zeitweise viel Einfluß gewonnen hat. Auch eine derartige Bewegung sei nicht von vornherein verschrien, sondern unbefangen gewürdigt. Was die Gesellschaft Moral nennt, ist nur das äußere Gewand der Moral, ist nur eine gewisse Ordnung des Zusammenlebens, welcher Sitte und Gewöhnung einen Heiligenschein verliehen haben, die daher bei aller Unzulänglichkeit sich leicht selbstbewußt als den letzten Abschluß gibt. Nun verändert der geschichtliche Lauf der Dinge die Art des Zusammenseins und die Forderungen der Gemeinschaft, ganz wohl können Änderungen unseres Verhaltens notwendig werden, kann die starre Behauptung der überkommenen Art einen Druck erzeugen, kann sich Recht in Unrecht, Unrecht in Recht verkehren. Die Neuzeit nun hat tatsächlich in den Verhältnissen

der Menschen und in der Art der Arbeit so viel verändert, daß eine Revision jener gesellschaftlichen Ordnungen und damit der konventionellen Moral in verschiedener Richtung notwendig ist.

Aber dieses anerkennen, heißt nicht der hastigen und summarischen Art zustimmen, in der die Vertreter und vielleicht noch mehr die Vertreterinnen eines ästhetischen Subjektivismus die schwierigen und verantwortungsvollen Fragen erledigen. Zunächst ist Moral selbst etwas anderes als ihre Verkörperung in der gesellschaftlichen Ordnung, und moralisches Verhalten etwas anderes als soziale Korrektheit. Wie gering hat die Höhe des moralischen Schaffens von jener Korrektheit gedacht, wie entschieden hat sie abgelehnt, das Mittel zum Selbstzweck zu machen! Aber so unzulänglich das Mittel sein mag, es ist deshalb keineswegs wertlos. Daß gewisse Einrichtungen bestreitbar geworden sind, das macht nicht schon alle gesellschaftliche Ordnung zu einem ungebührlichen Druck, wofür sie oft ausgerufen wird. Denn wie die menschlichen Dinge stehen, ist sie ein unentbehrliches Mittel, das Leben auf eine gewisse Höhe zu heben und den zerstörenden Kräften, die unablässig am Werke sind, leidlichen Widerstand zu leisten. Nur ein grenzenloser, ein kindlichnaiver Optimismus — man möchte ihn liebenswürdig nennen, wenn nicht seine die Halbgebildeten leicht bestechende Flachheit gefährlich wäre — kann von der bloßen Gewährung schrankenloser Freiheit eine Lösung aller Verwicklung, eine Erhebung des menschlichen Lebens zu voller Harmonie erwarten. Daß der Mensch zur Zügelung seiner Begierden sozialer Ordnungen bedarf, mag bedauerlich sein, aber die Schuld liegt nicht an den Ordnungen; wer über sie klagt, müßte auch alle Arznei verwerfen, die nicht angenehm schmeckt; wir würden leicht das Gegenteil unserer Absicht erreichen, wenn wir, um ein schönes Bild herzustellen, alle Schranken einreißen wollten. L'homme n'est ni ange ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête (Pascal).

Wenn von „neuer Moral" geredet wird, so ist auch ein solcher Mißbrauch des Wortes Moral verwerflich. Ganz gleichgültig sind die Wörter nicht, ihr Mißbrauch verdunkelt leicht die Sache. Unter Moral hatten wir uns gewöhnt, an die Anerkennung einer überlegenen Ordnung, an die Hochhaltung von Pflicht und Gewissen zu denken. Was aber der ästhetische Subjektivismus mit seiner „neuen Moral" anpreist, ist nichts anderes als ein feinerer Epikureismus, als ein Selbstgenuß des

Individuums, das alle Schranken abwirft; wer darin sein Genüge findet, der sollte die Moral genau so gut wie die Religion in Bausch und Bogen für eine Verirrung des Menschengeschlechts erklären und aus seiner Gedankenwelt streichen, nicht aber sollte er durch ihren Namen seiner andersgearteten Denkweise einen unechten Aufputz geben, er sollte den Schein nicht festhalten, wo die Sache aufgegeben ward. Ein schroffer Gegensatz ist hier unverkennbar. Ist der Mensch nicht mehr als die Summe seiner natürlichen Neigungen, und besteht alle Lebensweisheit darin, diese Neigungen in ein leidliches Gleichgewicht zu bringen? Oder steckt in uns eine Forderung und eine Kraft, unser Dasein in freie Tat zu verwandeln und ihm zugleich einen Inhalt zu geben? Ist unser Verhältnis zur Wirklichkeit vorwiegend empfangender oder ist es selbsttätiger Art? Ist ein Stand der Lust das höchste aller Güter, oder treibt uns eine innere Notwendigkeit über solchen Abschluß hinaus? Seit den Stoikern und den Epikureern steht dieser Gegensatz mit voller Klarheit vor Augen, er schließt jede Vermittlung aus. Die alten Epikureer aber dachten klarer als die modernen, sie haben sich nicht als Vertreter einer neuen Moral ausgegeben.[1]

Der Punkt, bei dem der moderne Subjektivismus mit anderen Überzeugungen am härtesten zusammenstößt, ist die Behandlung des Sinnlichen, besonders in der geschlechtlichen Sphäre. Das Vorhandensein von Verwicklungen wird hier niemand bestreiten. Im Christentum, namentlich in seinen katholischen Fassungen, wirkt vielfach noch eine Geringachtung, ja eine Verachtung der Sinnlichkeit fort, die in der Lage des sinkenden Altertums und seinem Kampf gegen eine zügellose und entartete Sinnlichkeit wurzelt; damals ist ein Stück Manichäismus in das Christentum eingedrungen und wirkt bei äußerer

[1] Mit besonderer Kraft und Tiefe hat sich über diese Probleme der ausgezeichnete schwedische Philosoph Vitalis Norström in seinem Buch „Das tausendjährige Reich“ (deutsch 1907) ausgesprochen; er sagt z. B. S. 31: „Seltsame Schwärmerei, die auf der Ersättigung der Sinne ein stabiles seelisches Gleichgewicht zu begründen meint! Armselige Weisheit, die kein höheres Ziel kennt, als sich dauernd, wenn man so sagen kann, einen guten Tag zu machen! Diese Welt des allgemeinen Genießens — wofern sie überhaupt möglich wäre — würde das Beste nicht aufkommen lassen, dessen der Mensch fähig ist: die Erhebung über den Genuß, die Selbstüberwindung. Sie würde das ausschalten, was unsrem gewiß verbesserungsbedürftigen Dasein doch eine gewisse Weihe gibt; das, was ein Landsmann Zolas, der edle Alfred de Vigny, gefeiert hat als die „majesté des souffrances humaines“.

Strenge zu einer inneren Verflachung. Denn eine Verflachung ist es, wenn die Hauptsorge darin gesetzt wird, einen Kampf mit dem Sinnlichen zu führen, das Sinnliche möglichst abzuschwächen, zu erniedrigen, zu kasteien, wenn als ein Held gefeiert und als Vorbild hingestellt wird, wer es in solchem Ertöten der Sinnlichkeit weit gebracht hat, sei er im übrigen ein noch so leerer und roher Mensch. Denn was leistet eine solche Unterdrückung der Sinnlichkeit für eine innere Läuterung der Seele, für Liebe und Lebensgehalt? Dazu kann jene Mißhandlung der Sinnlichkeit schlimmere Schäden herbeiführen, als sie zu heilen unternimmt; für eine Mißhandlung pflegt die Natur sich schwer zu rächen. Aber die Abweisung einer überspannten Askese erledigt nicht die Sache, sie liegt nicht so einfach, wie der ästhetische Subjektivismus es darstellt. Die sinnliche und geschlechtliche Seite zeigt den Menschen der Natur eng verbunden, mehr als irgendwo sonst hält hier die Natur ihn fest. Aber zugleich hat er sich mit der Entwicklung geistigen Lebens über sie erhoben und damit die schlichte Naivität auch auf jenem Gebiete verloren; so wird ihm das Sinnliche zu einem Problem, das sich verschieden beantworten läßt: soll es sich mit voller Freiheit, unbekümmert um alle geistigen Zwecke, nach Lust und Laune des Einzelnen zügellos ausleben, oder hat es sich den Zwecken des Geisteslebens unterzuordnen und in ihnen ein Maß zu finden? Wer unter Berufung auf das unantastbare Recht der Natur sich für jenes entscheidet, der pflegt zu übersehen, daß wir bei unserer gesteigerten und vielfach ungesunden Kultur nicht die reine Natur vor uns haben, daß die heutige Sinnlichkeit ähnlich wie die des späteren Altertums vielfach eine lüsterne, eine stark entartete ist. So bedürfen wir zur Scheidung dessen, was an der Natur echt oder unecht ist, geistiger Arbeit und geistiger Maße; eine unbedingte Anerkennung dessen, was sich heute sinnlich nennt, wäre eine klägliche Erniedrigung des Lebens.

d) Die moralischen Gefahren der Gegenwart.

Von der unsicheren Stellung der Moral in der Gegenwart haben wir uns vorher überzeugt. Diese Unsicherheit ist um so bedauerlicher, als unsere Zeit voller Erscheinungen ist, die einer moralischen Gegenwirkung dringend bedürfen. Jede hochentwickelte Kultur bringt Gefahren für die Moral, indem sie Bindungen auflöst, Hemmungen wegräumt, Kräfte befreit ohne ihnen eine sichere Richtung zu geben,

mit wachsenden Genüssen zugleich größere Ansprüche weckt. Die eigentümlich moderne Kultur aber enthält diese Gefahren in besonderem Maße, da sie vornehmlich eine Kultur der Freiheit und Kraftentfaltung ist. Ihr Streben trug dabei zunächst die Überzeugung in sich, die befreite und steigende Kraft werde sich wertvollen Zielen zuwenden und ihre Steigerung unmittelbar ein Wachstum des Lebensgehaltes mit sich bringen. Diese leichte und glatte Lösung ist aber in dem Maße zweifelhafter geworden, je mehr die moderne Lebensgestaltung die ganze Breite der Verhältnisse ergriff und das Zusammenleben und Zusammenarbeiten beherrschte. Stand früher jeder Einzelne in festen Zusammenhängen kleinerer oder größerer Art, in Familie, Gesellschaft, Gemeinde, so ist eine immer weitere Emanzipation von diesen Zusammenhängen eingetreten, weit mehr wird jetzt jeder auf sich selbst gestellt und auf eigne Wege gewiesen. Damit entfällt alle Zügelung der Begierden und Leidenschaften, die jene Zusammenhänge boten; es muß recht optimistisch vom Menschen denken, wer solchen Wegfall gleichgültig findet. Auch das wirkt zur Auflösung, daß in der gemeinsamen Arbeit die Beziehungen sich immer mehr vom Persönlichen ins Unpersönliche verschieben, daß an die Stelle häuslichen Zusammenseins von Meister, Geselle und Lehrling das kühle Verhältnis von Arbeitgebern und Arbeitnehmern tritt. Das ist ein Gewinn der Freiheit und gilt als ein solcher, aber es ist ein Verlust an seelischer Teilnahme und Anhänglichkeit aneinander, ein Verlust auch an Ehrfurcht und Autorität. Wohl erzeugt der neue Boden neue Zusammenhänge, aber sie führen mehr die Interessen als die Gemüter zusammen. Was an vielen anderen Stellen, das erleben wir auch hier: alte Lebensformen sind unzulänglich und haltlos geworden, neue aber noch nicht soweit befestigt und durchgebildet, um sie ersetzen zu können. Jene moderne Entwicklung drängt mehr und mehr zu einem grenzenlosen Individualismus und Egoismus, der nur Rechte, aber keine Pflichten kennt, der alle Unterordnung unter etwas Höheres wie ein Sklaventum abweist und zugleich alle Achtung und Ehrfurcht verwirft, der damit unvermeidlich den Menschen innerer Leere überliefert. Daß auch die anderen Völker dieselben Probleme empfinden, das zeigt die Bildung einer englischen Gesellschaft Duty and Disciplin Movement, welche einer moralischen Auflösung entgegenwirken möchte. Sie bezeichnet als ihre Aufgaben: 1. To combat indisciplin in the national life, especially in the home and in the school and 2. give reasonable

support to all legitimate authorities. Diese Gesellschaft zählte schon vor dem Kriege eine große Anzahl hervorragender Persönlichkeiten zu Mitgliedern.

Auch die rapide Beschleunigung des Lebensprozesses und der wachsende Kampf ums Dasein sind einer moralischen Entwicklung wenig günstig. Jene Beschleunigung treibt atemlos von Augenblick zu Augenblick, sie gestattet keine innere Sammlung, sie richtet das Denken ganz auf die Leistung und drängt alle Sorge um den Stand der Seele zurück. Der Kampf aber erzeugt nicht nur viel Rücksichtslosigkeit gegen die Mitbewerber, er macht leicht auch unbedenklich gegen die Wahl der Mittel; er schadet auch in der Richtung, als das Sorgen um den Erfolg und um irgendwelches Übertreffen der andern leicht die innere Unabhängigkeit gefährdet, leicht sich beugen und bücken läßt, wo stolze Mannhaftigkeit nötig wäre. Dazu kommt das Überhandnehmen der materiellen Genüsse, wie es deutlich vor Augen steht.

Zu diesen Verwicklungen und Mißständen gesellen sich weitere, welche die besondere Lage Deutschlands bewirkt. Zunächst muß der unglückliche Ausgang des Krieges, der so viel Heldentum scheinbar nutzlos hervorgebracht und so gewaltige Opfer verlangt hat, tief die Lebensstimmung niederdrücken, der Mensch kann sich unter diesen Erschütterungen leicht als von allen guten Geistern verlassen fühlen. Flache Seelen unterliegen jetzt weithin einem Rückschlag zu einem unwürdigen Lebensgenuß, ein moralischer Krankheitszustand ist bei uns nicht zu verkennen. Dazu aber kam die völlige Umwälzung unserer politischen und sozialen Verhältnisse. Es liegt uns fern, diese Verhältnisse summarisch zu beurteilen, fern auch, das zu verkennen, was sie in der Richtung einer größeren Freiheit und Selbständigkeit großer Klassen geleistet haben, auch was sie zur Milderung und Humanisierung der Lebensführung erstreben, aber einstweilen überwiegen die Gefahren und Schäden weitaus die Förderungen; stärker noch als die anderen Völker erleben wir, daß es weit leichter ist, alte Stützen niederzureißen als neue zu bereiten. Nur eine Minderzahl der Menschen steht fest auf ihrem eignen Wesen und in geistigen Zusammenhängen, die anderen hängen an der Umgebung und lassen sich dadurch treiben. So erfahren wir heute zahllose Beispiele trauriger Charakterlosigkeit und Schwäche. Eine solche Lage wäre weniger gefährlich, fehlte uns nicht ein großes gemeinsames Lebensideal und

fehlten uns nicht zugleich die Kräfte, welche ein solches Lebensziel zu geben vermag, es fehlen uns Mächte, welche das Leben innerlich erhöhen und zusammenhalten. Die meisten Zeitgenossen sind unsicher über ihre eignen Lebensziele, sie ergeben sich jedem Denken oder auch nur starkem Eindruck, sie werden schließlich wehrlos auch gegen das Gemeine, das Niedrige, das Widersinnige, das unsere Zeit massenhaft durchströmt.

So droht uns ein starkes Sinken des ganzen und inneren Menschen; vieles, was uns sonst als selbstverständlich galt, das ist zu einer schweren, kaum lösbaren Aufgabe geworden, wir stehen in einem Kampf um die elementaren Grundbedingungen des moralischen Lebens. Mit besonderer Stärke empfinden wir heute die Wahrheit der Worte Pestalozzis (Wke. XII, 217): „Wohl wachsen Schwämme leicht aus dem Mist, wenn es nur regnet, aber Menschenwürde, Geistestiefe und Charaktergröße wächst nicht aus der Routine hervor, wenn ihr auch die Sonne scheint.“ — Dieses schmähliche innere Sinken hat wenigstens das Gute, daß es rasch zu einer deutlichen Entscheidung treibt: entweder gehen wir einer inneren Zerstörung, einer Verwilderung der Menschheit, einem halbtierischen Stand entgegen, oder es wird eine Umwälzung vollzogen, in dem überlegene und erhöhende Mächte uns ergreifen und jener Zerstörung widerstehen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Sache jetzt in einen akuten Stand getreten ist, es gilt zu steigen oder zu sinken; nur eine klägliche Gesinnung kann sich bei solchen Nöten zu leeren Phrasen flüchten.

5. Persönlichkeit und Charakter.

a) Persönlichkeit.

α. Zur Geschichte des Ausdrucks.

Den Ausdruck Person, einen der wenigen Termini lateinischen Ursprungs, von seinem Ursprung an in seine schon im Altertum reiche Verzweigung zu verfolgen, seine Bedeutung im römischen Recht wie in der christlichen Theologie darzulegen, das würde uns zu weit von unserem Ziele entfernen.[1] So halten wir uns an die Philosophie und streben auch hier möglichst rasch zur Gegenwart.

Die neuere Philosophie empfing den Ausdruck von der Scholastik, diese aber folgte der Definition des Boethius, Person sei ein vernünftiges Einzelwesen.[2] Aus der Anwendung dieser Definition

---

[1] Über das Technische des Ausdrucks berichtet näher die Realenzyklopädie von Pauly. Über seine Anfänge und seine Schicksale bis ins Mittelalter schrieb einen anregenden Aufsatz Max Müller in Good Words, Juni 1866, bedeutender ist eine Untersuchung Trendelenburgs, die ich aus seinem Nachlaß in den Kant-Studien Bd. XIII, Heft 1 u. 2 veröffentlicht habe. Nach neueren Forschungen ist das Wort wahrscheinlich etruskischen Ursprungs.

[2] Näher lautet die Definition (in der Schrift de duabus naturis, ed. R. Peiper, pag. 193, 4): persona est rationalis naturae individua substantia. Im früheren Mittelalter ward Person wohl etymologisch erklärt als per se una. Über die verschiedenen Fassungen des Begriffs bei den wichtigsten mittelalterlichen Denkern s. Baumgartner, die Philosophie des Alanus de insulis, S. 45. Indem Thomas, namentlich in seiner Untersuchung über die Dreieinigkeit (im 1. Buch der summa theologiae), die Lehre des Boethius weiter entwickelt, betont er, daß Personen non solum aguntur, sed per se agunt. Er verteidigt die Anwendung des Ausdrucks auf Gott, obwohl sie sich nicht in der Bibel finde. W. Temple führt in seiner Schrift The Nature of Personality (1911) S. 104 folgende Stelle aus Thomas von Aquino an: Aliud est quaerere de significatione nominis persona in communi, et aliud de significatione personae divinae. Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae; individuum autem est in se indistinctum. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia. Unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Persona igiter divina significat relationem ut

auf die Trinitätslehre entstanden ernste Verwicklungen (Roscellin), aber sie haben ihren Gebrauch in der Scholastik nicht gehindert. Philosophische Probleme bedeutender Art werden dabei nicht behandelt.

Erst die Neuzeit brachte mehr Fluß in die Sache. Der Begriff Person wird hier ein Hauptmittel, dem Menschen gegen die übrige Welt eine ausgezeichnete Stellung zu wahren. Die von der Scholastik[1] übernommenen Begriffe Person und Persönlichkeit werden dabei philosophisch genauer durchgebildet. Leibniz führt diese Bewegung, indem er das Wesen der Persönlichkeit in das Selbstbewußtsein, d. h. das Bewußtsein der Identität in den verschiedenen Zeitpunkten des eignen Daseins, setzt und daraufhin die Unsterblichkeit des Menschen von der Unzerstörbarkeit der niederen Wesen scheidet.[2] Wolff wie die Aufklärungsphilosophie folgen dieser Fassung, Herbart führt sie bis ins 19. Jahrhundert hinein.[3]

---

subsistentem. Wie andere Scholastiker, so hat auch Thomas personalitas, dem schon Eckhart in personlicheit ein deutsches Gewand gab, wie er auch persönlich öfter verwendet. In der späteren Scholastik war die gebräuchlichste Definition von Person suppositum intelligens, suppositum aber bedeutet dabei eine substantia singularis viva. Zesen übersetzte persona mit Selbstand (s. Paul Piur, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, S. 58), Clauberg (Wke. 1169, S. 321) mit „selbständig verständig Ding".

[1] Wie eng in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Zusammenhang mit der Scholastik noch war, und wie sehr die Ausdrücke als bloße Schultermini galten, zeigt das weitverbreitete philosophische Lexikon von Walch. Es heißt dort (auch noch in der vierten, von Hennings besorgten Ausgabe von 1775) unter Person: „Person heißt in der Metaphysik eine besondere, vollkommene und vernünftige Substanz, welche ihr Wesen und ihre Subsistenz vor sich hat. Das Abstraktum davon oder die Subsistenz eines solchen Wesens ist Personalitas genannt worden."

[2] Theodicée I, § 89: l'immortalité, par laquelle on entend dans l'homme, non seulement que l'âme, mais encore que la personalité subsiste: c'est-à-dire, en disant que l'âme de l'homme est immortelle, on fait subsister ce qui fait que c'est la même personne, laquelle garde ses qualités morales, en conservant la conscience ou le sentiment réflexif interne de ce qu'elle est: ce qui la rend capable de châtiment et de récompense. Ferner in dem Briefe an Wagner (de vi activa corporis et de anima brutorum) S. 466 b der Erdmannschen Ausgabe: Itaque non tantum vitam et animam, ut bruta, sed et conscientiam sui et memoriam pristini status, et, ut verbo dicam, personam servat.

[3] So sagt Wolff (psych. rationalis, § 741): Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud ens quod ante

Das auszeichnende Merkmal der Persönlichkeit war bis dahin die Intelligenz. Nun aber beginnt eine neue, eine ethische Phase. Nach mannigfacher Vorbereitung hat Kant mit seiner Voranstellung der praktischen Vernunft sie durchgesetzt. „Persönlichkeit" ist einer der Hauptpunkte, welche die neue Denkweise zu greifbarem Ausdruck bringen, sie wächst bei Kant weit über die bloße Intelligenz hinaus, in ihr erscheint eine wesentlich höhere, in Freiheit gegründete Ordnung. Persönlichkeit bedeutet nämlich „die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur", das „was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke, unter sich hat" (V, 91 Hart.). Als Personen sind Vernunftwesen Zwecke an sich und dürfen nie als bloße Mittel gebraucht werden. Ja, es wird in uns neben der Tierheit und Menschheit noch die Persönlichkeit unterschieden; der Mensch ist zunächst ein lebendes, dann ein lebendes und zugleich vernünftiges, als Persönlichkeit endlich ein vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen (VI, 120).

Spätere Denker, wie der ältere Schelling, auch J. H. Fichte, haben diese ethische Fassung des Persönlichkeitsbegriffes nach der metaphysischen Seite zu ergänzen und weiterzubilden gesucht,[2] im großen

in hoc vel isto fuit statu. Ferner in den „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen" § 924 (angeführt von Trendelenburg): „Da man nun eine Person nennet ein Ding, das sich bewußt ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen: so sind die Tiere auch keine Personen. Hingegen weil die Menschen sich bewußt sind, daß sie eben diejenigen sind, die vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen: so sind sie Personen." Herbart aber sagt (Wke. III, 60): „Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfaltigen Zuständen als Eins und Dasselbe betrachtet;" er zeigt auch an dieser Stelle seinen engen Zusammenhang mit Leibniz und Wolff.

[2] Eine Geschichte des Persönlichkeitsbegriffes im 19. Jahrhundert wäre eine Aufgabe, die manchen Ertrag verspricht. Über den Gebrauch des Ausdrucks bei den verschiedenen Völkern bemerkt Alexander Chamberlain in Harpers Monthly (1903, Juli, pag. 281): The word personality is not a native English term, but has been borrowed, ultimately from mediaeval Latin and subsequently rescued from the lawyers. The corresponding French term, personnalité, was admitted to the Academy's dictionary so recently as 1762. The German Persönlichkeit was once entirely in the possession of the mystics.

und ganzen ist man bei Kant verblieben. Zum mindesten steht seit ihm fest, daß das allen einzelnen Handlungen überlegene, als Persönlichkeit bezeichnete Subjekt auch mit praktischer Vernunft auszustatten ist, daß zu seinem Wesen nicht bloß das Selbstbewußtsein, sondern auch die Selbstbestimmung gehört.

β. Zur Geschichte des Begriffs.

Die zuletzt errungene Fassung des Begriffs als des selbstbewußten und selbsttätigen Subjekts ist es, deren Geschichte wir nunmehr in Kürze aufrollen möchten. Die griechische Philosophie erreicht nicht einen deutlichen Begriff der Persönlichkeit, sowohl weil die Frage der Einheit des Seelenlebens nicht im Vordergrunde stand, als weil der vorwaltende Intellektualismus das Denken als den Kern und das wahre Selbst des Menschen gab. Immerhin arbeitet sich den großen Durchforschern des Menschenwesens, fast im Widerspruch mit ihren Hauptlehren, ein gewisser Begriff der Persönlichkeit heraus und wirkt in ihrer Gedankenwelt. So bei Plato, so mehr noch bei Aristoteles, dessen Ethik deutlich genug über einzelne Handlungen zu einem Wesen vordringt, das sich selbst im Handeln erlebt. Das spätere Altertum hat mehr und mehr den Menschen auf sein eignes Innere gestellt und auch den Begriff des Selbstbewußtseins entwickelt,[1] aber zu einem vollen Begriff der Persönlichkeit ist es nicht gelangt. Eine unserem Begriff der Persönlichkeit entsprechende Fassung der Gottheit wurde von hervorragenden Denkern nachdrücklich abgelehnt.[2]

---

[1] S. Siebeck, Geschichte der Psychologie I, 2, S. 331—342: „Die Herausbildung des Bewußtseinsbegriffes." Trendelenburg hat in dem angeführten Aufsatz näher dargelegt, wie sehr die Stoiker die Entwicklung dieses Begriffs gefördert haben; er zeigt, wie „wir bei ihnen, die im Leben auf die Übereinstimmung mit sich selbst, auf die Konsequenz des mit sich einigen Charakters gerichtet waren, das πρόσωπον, die persona zum Ausdruck des Ethischen werden sehen"; und weiter: „die gut gedichtete Rolle ist der Natur gemäß, wie der erste Grundsatz der Stoiker verlangt, der Natur gemäß zu leben, d. h. der Vernunft, die der Natur zum Grunde liegt, zu folgen, und die gut gedichtete Rolle individualisiert ferner das Allgemeine der eigentümlichen Natur des Einzelnen gemäß und gründet es in einem vernünftigen Mittelpunkt."

[2] Zuerst tat das, soweit bekannt, der Akademiker Karneades (213/4 bis 129 v. Chr.), später mit größter Kraft und Schärfe Plotin. S. darüber neben Zellers großem Werk seinen Grundriß der Gesch. d. griech. Philosophie. Karneades suchte zu zeigen (s. Grundr. 6. Aufl., S. 242 ff.): „daß man sich die Gottheit nicht als ein lebendes, vernünftiges Wesen (ζῷον λογικόν) denken

Die kräftigere Belebung und größere seelische Nähe, welche die Gottesidee im alten Christentum gewann, gestattet hier weit eher, von einer Persönlichkeit Gottes und einem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott zu sprechen. Die darin liegende Gefahr eines Anthropomorphismus blieb nicht unbemerkt: das zeigt schon der heftige Streit darüber, ob sich dem höchsten Wesen ein Affekt wie der Zorn zuschreiben lasse. Schließlich wurde unter Augustins Führung eine menschlich-persönliche Fassung auf die Grundlage einer spekulativ-mystischen aufgetragen. Gott ist zugleich sittliche Persönlichkeit und absolutes Sein. Die mattere Denkweise des Mittelalters empfand in dem Nebeneinander beider Fassungen keinen Widerspruch. Der Neuzeit verwandelte sich auch hier alsbald in ein Entweder—oder, was das Mittelalter als ein Sowohl—als auch ruhig ertragen hatte.

So scheidet die Neuzeit energisch die Geister beim Gottesbegriff. Was immer dem Zuge zur Immanenz folgt und beim Gottesbegriff vornehmlich Universalität sucht, das bekämpft die persönliche Fassung der Gottesindee als einen unerträglichen Anthropomorphismus. Der Widerstand und Widerspruch gegen den Pantheismus dagegen stützt sich in seinem Verlangen nach einem lebendigen göttlichen Sein auf die Idee der Persönlichkeit und gibt auch dem Worte einen besonderen Nachdruck. Bis dahin hatte man viel von dem Verhältnis der drei Personen im göttlichen Wesen, aber wenig von der Persönlichkeit Gottes gesprochen.[1] Nun aber wird Persönlichkeit ein Bekenntnis und Lieblingswort der Antipantheisten. So beteuert z. B. Jakobi in dem bekannten Gespräch mit Lessing seinen Glauben an eine „verständige persönliche Ursache der Welt“ und vermißt an der Substanz

könne, ohne ihr Eigenschaften und Zustände beizulegen, die ihrer Ewigkeit und Vollkommenheit widerstreiten.“ Besonders energisch aber kämpft Plotin aus dem Ganzen einer Weltanschauung dagegen, dem schlechthin Unendlichen und aller Besonderheit überlegenen Urwesen, wie er es faßt, Denken oder Wollen und weiter auch Selbstbewußtsein zuzuschreiben (s. Zeller a. a. O., S. 293 ff.). „So tritt die von Karneades vorbereitete Leugnung der Persönlichkeit Gottes hier zuerst mit grundsätzlicher Entschiedenheit auf“ (Zeller). Plotins Gründe sind für die spekulative Ablehnung einer Persönlichkeit Gottes maßgebend geblieben, auch Spinoza hat ihnen kaum etwas Neues hinzugefügt.

[1] Wiederum sei hier Walch als Zeuge angeführt, der im Artikel Person wohl von Personen der Dreieinigkeit, nicht aber von einer Persönlichkeit Gottes spricht und in einer ausführlichen Erörterung des Wesens Gottes „Persönlichkeit“ mit keinem Worte berührt.

Spinozas „eine eigne, besondere, individuelle Wirklichkeit", „Persönlichkeit und Leben". Von da aus zieht sich der Streit durch das 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Wo immer der Lebensprozeß sich vorwiegend künstlerisch oder intellektuell gestaltet, da wird leicht die Idee der Persönlichkeit zu eng und zu klein, um das Ganze der Wirklichkeit zu beherrschen; wo dagegen der ethische Zug die Führung hat, da möchte man den Begriff nicht missen, und da strebt man nach einer Fassung, die auch die Gottesidee zu umspannen vermag (so Lotze und Ritschl). — Die neueste Zeit spricht besonders viel von Persönlichkeit, die Wendung zu dieser erscheint ihr oft als ein Heilmittel aller Schäden. Eine kräftigere Belebung der Persönlichkeit will die Kunst, die Religion, die Moral, das allgemeine Leben; sie dünkt eine unentbehrliche Hilfe gegen die drohende Entseelung des Daseins, ein Mittel zur Abstoßung von Veraltetem und Überlebtem, ein Weg zur ersehnten Verjüngung und Vereinfachung des Lebens; die Persönlichkeit soll gegenüber der Erschütterung der Weltbegriffe einen sicheren Halt im eignen Innern gewähren, auch einen Punkt, auf den sich die Menschen inmitten wachsender Spaltung und Zersplitterung einigen können.

Wo soviel zusammentrifft, ist viel Verworrenheit zu erwarten; es müßte wunderbar zugehen, wenn eine so leichte Wendung, eine einfache Selbstbesinnung, uns den unermeßlichen Verwicklungen entwinden könnte, die uns heute umfangen. Vermutlich ist entweder die Hilfe ein bloßer Schein, oder der Gedanke der Persönlichkeit enthält mehr und fordert mehr, als die übliche Fassung ihm beilegt. Sehen wir, wie es damit steht.

γ. Untersuchung des Problems.

An dem Streit über Persönlichkeit ist ohne Zweifel viel Wortstreit; solange der eine dem Ausdruck eine engere und niedrigere, der andere eine weitere und höhere Bedeutung gibt, ist keine Verständigung möglich. Aber wie so oft, so erscheint im Streit um das Wort ein Gegensatz in der Sache. Nicht deshalb schätzen hervorragende Denker bis zur Gegenwart „Persönlichkeit", weil ihnen das Wort angenehm in die Ohren klingt, sondern weil sie in ihm einen Gedanken bezeichnet, eine Tatsache bekräftigt finden, die sie nicht aufgeben möchten. Wie Person und Persönlichkeit von alters her den Vorrang des Menschen, des geistigen Wesens, zum Ausdruck brachte, so ist es eine

Grundüberzeugung vom Geistesleben, von seinem Inhalt und seiner Bedeutung, die in ihm sich ein, wenn auch unzulängliches Werkzeug schuf. Wer im Zusammenhang einer Weltanschauung für Persönlichkeit eintritt, der erklärt damit das Geistesleben als keinen bloßen Anhang der Natur, sondern als eine eigentümliche Art des Seins; er behauptet, daß es nicht in einzelne Betätigungen und Vermögen aufgeht, sondern eine ihnen überlegene und sie umfassende Einheit enthält und damit erst ein Beisichselbstsein, ein Selbstleben erreicht; er behauptet endlich, daß dies Selbstleben kein bloßer Sammelpunkt ihm zugeführter Elemente, sondern selbsttätiger Art ist, eine umwandelnde Kraft an allem Empfangenen übt und das ganze Dasein einer höheren Stufe zuführt. Nur so verstanden, bringt Persönlichkeit unserm Dasein etwas wesentlich Neues und rechtfertigt damit die Schätzung, welche viele ihr gaben.

Nun hat aber das Ganze jener Behauptungen ein gutes Recht nur, wenn im Gesamtbilde der Wirklichkeit und unserer Stellung in ihr eingreifende Wandlungen erfolgen. An der besonderen Stelle kann keine Wahrheit haben, was nicht im Ganzen wahr und in seinen Zusammenhängen begründet ist; wäre jene Bewegung zur Persönlichkeit eine bloße Privatsache des Menschen, so wäre sie mit ihrem Weltbilde nur eine Illusion, so würde sie ins Leere fallen. Volle Wahrheit wird sie nur, wenn das Geistesleben den Grund der Wirklichkeit bildet, der dem Reich des Nebeneinander ein Ganzes der Welt entgegenhält. Nur im Zusammenhang mit einer neuen Stufe der Wirklichkeit kann der Einzelne die Wendung zur Persönlichkeit vollziehen, kann die Menschheit als Ganzes persönliches Leben entfalten. Ja, es muß jenes neue Leben, um den Menschen über die naturhafte Ordnung hinauszuheben, die ihn zunächst umfängt und beherrscht, als Ganzes seiner Seele zugegen sein und in ihm wirken; er muß an einer inneren Unendlichkeit teilgewinnen, um der äußeren gewachsen zu sein. So handelt es sich bei Persönlichkeit um ein neues Grundverhältnis zur Welt, um eine neue Art des Lebens und Seins.

Steht aber die Sache so, so ist Persönlichkeit für den Menschen kein fertiger Tatbestand, den er leicht und rasch sich aneignen könnte, kein sicherer Ausgangspunkt, der sich mühelos annehmen ließe, sondern sie bedeutet für ihn eine große und schwere Aufgabe, sie verlangt eine völlige Umwälzung der vorgefundenen Lage. Es steht dabei nicht die Entfaltung oder Ausschmückung des natürlichen Selbst, sondern

der Gewinn eines neuen Selbst in Frage. Die Wendung wird nur da Ernst und Nachdruck erlangen, wo sie auch ein entschiedenes Nein enthält, eine Erhebung über die bloßmenschliche Form des Geisteslebens. Auch darf ein solches Nein keinen flüchtigen Durchgangspunkt bilden, es muß stets zugegen bleiben und sich immerfort erneuern, wenn nicht das Streben zur Höhe immer wieder zur naturhaften Lebensform zurücksinken soll.

Ja, auch innerhalb des Geisteslebens bildet Persönlichkeit einen Anstieg und eine Konzentration, zu welcher erst Erfahrungen und Entscheidungen des ganzen Menschen führen. Das Leben durchläuft die drei Stufen einer grundlegenden, kämpfenden, überwindenden Geistigkeit. Zuerst gilt es die Anerkennung einer geistigen Art überhaupt, eine Erhebung des Lebens über die Natur, eine Entwicklung geistiger Größen und Güter jenseit der natürlichen Selbsterhaltung. Das ergibt die Scheidung eines Idealismus vom Naturalismus, der alles Geistesleben als eine Weiterführung der bloßen Natur versteht, damit aber die erste Scheidung der Geister. Aber der Boden des Idealismus erzeugt alsbald ein neues Problem: das Reich der Erfahrung zeigt starke Widerstände gegen die von jenem geforderte Ordnung; zur Frage wird, ob diese Widerstände die Bewegung zum Stocken bringen, oder ob sie von ihr überwunden werden. Dort entsteht der Pessimismus und Skeptizismus mit seinem Verzicht; hier muß irgendwelche Verstärkung, irgendwelche Weiterbildung des Geisteslebens erfolgen. Diese aber ist es, die in der Wendung zum Persönlichsein behauptet wird. Das Persönlichsein erscheint hier als der Höhepunkt einer geistigen Bewegung, und zwar als ein solcher, der sie zu einem Ganzen verbindet, indem er die früheren Stufen als beharrende Momente festhält. Denn das Leben bleibt unablässig in Fluß, immer von neuem ist der Aufstieg von der Natur zum Geist zu vollziehen, immer von neuem der Widerstand gegen die Vergeistigung des Daseins zu durchleben, immer neu eine innere Überwindung zu suchen. So bleibt das Ganze eine fortlaufende Tat, ein unablässiger Aufstieg; es läßt sich erwarten, daß nicht der ganze Umfang des Daseins darin eingeht, daß das Persönlichsein bei uns selbst einen inneren Widerstand behält; es ist nicht sowohl unser ganzes Dasein als seine bewegende Kraft, die Seele der Seele. Demnach ist es nicht sowohl ein fertiger Besitz als ein hohes Ziel, nicht sowohl ein Persönlichsein als ein Persönlichwerden. Wie dabei einem Einströmen des naturhaften Ich unablässig

zu widerstehen ist, so haben auch die Begriffe immerfort ein Zurücksinken zur bloßmenschlichen Vorstellung abzuweisen, womit eine Ermattung des Denkens sie unablässig bedroht.

Wer solche Aufgaben und Verwicklungen im Persönlichwerden anerkennt, der wird auch die Kämpfe zu würdigen wissen, die an dies Problem sich knüpfen. In der Religion ward die Idee der Persönlichkeit zugunsten eines unpersönlichen Geisteslebens oft bekämpft, weil mit jener das natürliche Ich des Menschen starr festgelegt und zugleich das höchste Wesen zu menschenartig gefaßt schien; die Wendung zu einem unpersönlichen Sein mit der Forderung einer völligen Auflösung des Einzelnen in den Ozean der Unendlichkeit dünkte demgegenüber eine größere, reinere, edlere Denkart. So die pantheistische Spekulation und die Mystik, so die Höhe der indischen Religionen, so Spinoza mit seinem Worte, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht verlangen könne, daß Gott ihn wieder liebe. Solche Denkweise hat ihr Recht in der Abweisung der kleinmenschlichen Daseinsform, aber in ihrer Behauptung, dem Versinken in den Abgrund der Ewigkeit, kann den letzten Abschluß nur finden, wer dem Geistesleben keine neue, selbständige Wirklichkeit zuerkennt, wem es nur eine Befreiung von den Wirren und Mühen der menschlichen Existenz, von der Unruhe und Flucht der Zeit, von der Enge und Starrheit des kleinen Ich bedeutet, nicht einen Aufstieg und den Gewinn eines neuen Lebens. Das Nein anerkennen kann nur eine kontemplative und vorwiegend passive Lebensführung, eine weichere, mattere, schlaffere Denkart; wo immer das Geistesleben mehr Kraft und Zuversicht aufbringt, da wird es das scheinbar Unmögliche wagen und dem Nein ein Ja entgegensetzen, da wird es die Bahnen betreten, welche die Idee der Persönlichkeit weist. Es wird aber dies Streben stets von der Gefahr eines Zurücksinkens in die natürliche Lebensform begleitet sein; in der Tat pflegt bei den Religionen eine höhere und eine niedere Art durcheinanderzulaufen: dort das Aufstreben zu einer neuen Welt, einem neuen Leben und auch einem neuen Gedankenreiche, für welches das menschliche Dasein nicht mehr als Symbole liefert; hier dagegen die Neigung, innerhalb des gegebenen Daseins möglichst gut auszukommen, die neue Welt eine bloße Wiederholung der alten, die höchsten Begriffe menschenartig gestaltet, in dem allen weit mehr eine Festlegung des kleinen Menschen als ein Aufklimmen zu neuen Höhen. Als Abweisung dieser Art mit ihrer Verdunklung des notwendigen

Nein ist der Widerstand gegen das Persönlichsein in gutem Recht und gewiß dem Ganzen der weltgeschichtlichen Bewegung unentbehrlich; er gerät aber ins Unrecht, wenn er mit der niederen Art auch die höhere verwirft und damit alle Hoffnung eines selbständigen Aufbaues des Geisteslebens aufgibt. An dem Gewinn eines solchen Aufbaues liegt schließlich auch alle Hoffnung einer gründlichen Überwindung des niederen Lebenstriebes. Denn letzthin ist einer Bejahung nur eine Bejahung gewachsen; alle Stärke der Verneinung, alles Verschwimmenwollen in die Unendlichkeit wird die Selbstsucht nicht so gründlich brechen als die Bildung eines neuen geistigen Selbst mit großen und zwingenden Zielen. So steht hier in Frage, ob das Verlangen nach einer Lebensbejahung sich der bloßen Natur entwinden und der Stufe des Geistes zuführen läßt oder nicht. Beim Nein ist alle Mühe der Lebensarbeit verloren.

Ähnliche Probleme wie die Religion zeigt auch die Kultur. Künstlerische und intellektuelle Weltgestaltungen widerstreben oft einer leitenden Stellung der Persönlichkeit. Denn sie sehen darin ein Zurückziehen der geistigen Arbeit zum bloßen Menschen und eine lästige Störung ihres eignen Fortgangs durch eine Einmischung seiner kleinen Sorgen. Eine reine und volle Entfaltung des Geisteslebens scheint ihnen nur möglich, wenn es sich vom Menschen und seinen Zwecken gänzlich ablöst und lediglich der eignen Notwendigkeit folgt, sowie im eignen Kreise ein selbständiges Lebensganzes mit eigentümlichen Ordnungen bildet.

Auch dabei wird aber eine niedere und eine höhere Fassung der Persönlichkeitsidee zusammengeworfen und mit der Verneinung des Ganzen etwas aufgegeben, dessen die Kulturarbeit zur Erreichung ihrer vollen Höhe bedarf. Recht verstanden liegt das Leben und die Einheit, die dem Streben nach Persönlichkeit vorschwebt, nicht neben der Arbeit, sondern innerhalb ihrer. Diese selbst ist dahin zu bringen, daß ein Selbstleben in ihr durchbricht, daß ein geistiges Sein sich in ihr erfaßt, die Erfahrungen in Erlebnisse umsetzt und damit allererst dem Geschehen einen Inhalt verleiht. Denn es gibt schlechterdings keinen Inhalt ohne ein Selbst, das sich im Erfahren und Wirken entfaltet. Nur ein solches innerhalb des Geisteslebens befindliches Selbst gewährt diesem eine Seele und einen Halt, behütet es vor der Gefahr, ein leerer Mechanismus oder ein seelenloser Kulturprozeß zu werden, gibt ihm die Kraft, seine eigne Arbeit zu beherrschen, statt von ihr

bewältigt und unterdrückt zu werden. Auch kann nur mit einem solchen Selbst das Leben eine volle Wirklichkeit gewinnen und sich einer Wirklichkeit sicher fühlen, während es ohne einen solchen Kern ein schatten- und traumhaftes Dasein führt und alles Empfangene darin umsetzt. — Augenscheinlich wird hier nicht bloß eine gegebene Wirklichkeit eifriger angeeignet, sondern die gesamte Wirklichkeit innerlich erhöht und umgewandelt, es handelt sich um das letzte Ziel der Kultur, um die Möglichkeit eines neuen, wesenhafteren und seelenvolleren Kulturideals. Die Menschen und Völker mögen hier nach ihrer Art auseinandergehen, die Sache aber enthält eine allen gemeinsame Forderung.

Solche Überzeugungen, die für ein Persönlichwerden die Eröffnung einer neuen Welt und eine Umwälzung des natürlichen Daseins verlangen, müssen in der heutigen Bewegung zum Persönlichsein manches ungenügend finden. Die übliche Behandlung der Sache erschöpft sich in das Verlangen einer kräftigeren Konzentration, einer Verstärkung des Subjekts, einer größeren Selbständigkeit gegenüber der Umgebung. Aber wie soll das geschehen, wenn der Mensch nicht mehr ist als ein Stück der vorhandenen Welt, wenn er nicht an einer neuen Welt teilzugewinnen vermag? Ohne den Gewinn eines neuen Lebensraumes könnte die Sache leicht mehr schaden als nützen, indem sie in eine bloße Verbrämung des natürlichen Lebenstriebes, eine Überspannung des Selbstgefühls, ein bloßes Genießen und Fürsichnutzen aller Dinge auslaufen müßte. Wenn endlich gar die Bewegung zur Persönlichkeit als eine Abwendung von den großen gemeinsamen Fragen und eine Zurückziehung auf einen Sonderkreis verstanden wird, so wäre das kaum etwas anderes als eine Verherrlichung eines engen und öden Spießbürgertums. Man macht dadurch nicht mehr aus dem Menschen, daß man ihm die Etikette der Persönlichkeit anklebt. Steht nichts dahinter, so bleibt das Ganze eines jener bequemen Surrogate, welche mit der Vortäuschung einer Lösung die Probleme des Menschenwesens und den Ernst der Zeit verdunkeln.[1]

[1] Es wäre endlich wohl an der Zeit, das unablässige Zitieren des Goetheschen Wortes: „Höchstes Glück der Erdenkinder sei nur die Persönlichkeit" einzustellen. Die liebenswürdige und anmutige Stelle, an der es sich im West-östlichen Divan findet, ist mehr scherzhaft gemeint und wird sofort vom Dichter umgebogen.

Bei solcher Überzeugung scheiden sich eine persönliche und eine subjektive Gestaltung von Arbeit und Kultur deutlich voneinander. Die subjektive Art stellt sich der Wirklichkeit gegenüber und trägt beim Hinausgehen über sich selbst ihre Besonderheit in alle Dinge hinein; die persönliche möchte zum eignen Leben der Dinge gelangen, nicht als zu etwas Fernem und Fremdem, sondern als zu dem, worin das geistige Wesen sich selber, die Wahrheit seines eignen Lebens erreicht. Die Verwandlung der Wirklichkeit in ein bei sich selbst befindliches Leben wird den Gegensatz einer subjektivistischen und einer objektivistischen Behandlung überwinden zugunsten einer solchen, die souverän oder eigenständlich heißen könnte. Denn hier allein erlangt das Schaffen eine volle Selbständigkeit, und es wird hier die Forderung der Sache unmittelbar ein eigner Antrieb des Menschen, hier erst wird die volle Einigung mit der Sache erreicht, auf Grund derer sie ihre eigne Natur rein und einfach aussprechen kann. Erst die persönliche, die souveräne Art überwindet das, was sich zwischen den Menschen und die Sache zu stellen pflegt. Der Mensch kann aus seiner Lage die Sache nicht sofort ergreifen, er bedarf vielfacher Mittel und Hilfen, um an sie zu gelangen, er bedarf dazu technischer Zurüstung, Übung, Gelehrsamkeit usw. Aber dabei entsteht die Gefahr, daß das Mittel und Weg zum Zwecke und Ziele wird, daß es den Menschen bei sich festhält und von der Hauptsache ablenkt. Kaum dürfte ein Volk dieser Gefahr so ausgesetzt sein wie das deutsche mit der Gründlichkeit, aber auch Schwerfälligkeit und Umständlichkeit seiner Art; besonders mühsam gelangt es zu voller Überwindung der Technik durch das Schaffen, zu jenem Sichselbstleben in den Dingen, ohne das die Werke keine reinmenschliche Größe und schlichte Einfalt erlangen. So besteht eben heute in unserem Leben ein arges Mißverhältnis zwischen dem Aufgebot intellektueller und künstlerischer Arbeit und der Erzeugung von Schöpfungen, die zum ganzen Menschen sprechen und den ganzen Menschen fördern. Wenn das Verlangen nach einer mehr persönlichen Kultur dies heißen soll, daß es einfache Grundzüge aus der Verwirrung herauszusehen und damit zum Ganzen des Menschenwesens zu wirken gilt, so ist dem nur freudig zuzustimmen. Aber dieses ist keineswegs eine Sache raschen Entschlusses, sondern das Allerschwerste, es fordert dazu nicht nur die Anspannung aller Kraft, sondern auch vielfache Gunst des Geschickes. So erfahren wir es auch heute: wie wenig hat alle Beteue-

rung des Wertes der Persönlichkeit das Geistesleben weitergeführt, wie wenig hat sie starke und selbstwüchsige Persönlichkeiten erzeugt!

b) Charakter.

Geschichtliches zum Ausdruck und Begriff.

Charakter bedeutet bei den Griechen sowohl das Werkzeug zum Zeichen und Prägen als das Gepräge selbst, das Merkzeichen; es hat schon im Altertum den naheliegenden Übergang auf das geistige Gebiet gefunden. Es geschah das aber sowohl in ethischer als in ästhetisch-literarischer Richtung. Die ethischen Charaktere, die den Namen Theophrasts, des Schülers und Nachfolgers des Aristoteles, tragen, sind freilich aller Wahrscheinlichkeit nach eine spätere Zusammenstellung aus seinen größeren Werken, aber die Neigung zu genauer Beobachtung und scharf umrissener Zeichnung verschiedener menschlicher Typen[1] geht auf Aristoteles, den großen Kenner und Freund alles Wirklichen, zurück und blieb seiner Schule eigentümlich. Nach derselben Richtung wirkten die neuere Komödie und die Rhetoren; so war dem späteren Altertum der Blick für die Eigentümlichkeit verschiedener menschlicher Arten und Handlungen geschärft.[2] Zugleich aber bezeichnet Charakter auch die Eigentümlichkeit schriftstellerischer und künstlerischer Darstellung, das individuelle Ge-

[1] Typus und typisch im jetzt üblichen Sinne als Bezeichnung gemeinsamer Seins- und Lebensformen dürfte aus der Medizin stammen. Es bemerkt darüber Dilthey (Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1896, XIII, S. 18): „In diesem Sinne finden wir auch den Ausdruck zunächst technisch gebraucht, wenn der Arzt Coelius (wahrscheinlich im 2. Jahrh. n. Chr.) vom Typus des Wechselfiebers spricht und darunter die Regel seines Ablaufs versteht. So sprechen wir überhaupt von einem typischen Verlauf."

[2] S. über das Ganze Sauppe, Philodemi de vitiis l. X, pag. 7: Peripatetici disciplinae suae principis et auctoris exemplum nulla in re magis secuti sunt, quam ut omnia quae vel in natura rerum existerent vel in vita hominum et publica et privata usu venirent accuratissime observarent et observata sive libris singulrribus explicarent sive ad sententias suas firmandas et illustrandas adhiberent. pag. 8: neque vita ipsa tantum exempla suppeditabat, sed maximam notationum copiam nova comoedia habebat. Quae ut eidem saeculi ingenio originem debebat, atque aristoteleum illud studium vitam quotidianam moresque hominum observandi, ita quaedam fortasse ex Aristotelis vel Theophrasti libris desumta in usum suum converterat, sed multa plura certe, quam acceperat, deinde philosophis et rhetoribus suppeditavisse censenda est.

präge usw. Die Lateiner versuchten das Wort in verschiedener Weise zu übersetzen. Stephanus' Thesaurus führt z. B. folgende Stellen an: Cic. Top. cp. 22: Additur autem descriptio, quam Graeci χαρακτῆρα vocant; ad Brutum cp. 37: Sed in omni re difficillimum est, formam (quod χαρακτήρ Graece dicitur) exponere optimi. Im kirchlichen Sprachgebrauch wurde es seit Augustin der technische Ausdruck für ein der Seele durch gewisse Sakramente (im Mittelalter Taufe, Firmung, Priesterweihe) unverlierbar eingeprägtes geistiges Zeichen (später character sacramentalis, auch spiritualis genannt). So findet es sich vereinzelt auch im Mittelhochdeutschen, ebenso vereinzelt ist hier die Bedeutung Schriftzeichen (der karakter a b c). Wie das bis in die Gegenwart hineinreicht, so erinnert es auch an jenen älteren Gebrauch, wenn der amtliche Stil von der Beilegung eines „Charakters" (Titels und Ranges) spricht.

Zu allgemeinerer Verwendung im psychologischen und ethischen Sinn ist bei uns das Wort wohl von Theophrast her und durch die Vermittlung der Franzosen gelangt.[1] Im Jahre 1687 erschien von La Bruyère: les caractères de Théophraste, avec les caractères ou les moeurs de ce siècle, ein Buch, das auch bei anderen Völkern viel Beachtung und Einfluß gewann. Sicherlich stehen damit im Zusammenhang wie andere deutsche Werke zur Charakterschilderung, so auch Gellerts „Moralische Charaktere", eine Zugabe zu seinen moralischen Vorlesungen. Hier wie sonst bedeutet Charakter soviel wie Bildnis, welches Wort bisweilen zu seiner Übersetzung dient, Zeichnung, Porträt (so spricht z. B. Rabener in seinen Satiren von „Originalen zu meinen Charakteren"). In dem Ausdruck „charakterisieren" lebt das fort bis zur Gegenwart. Von dem Bild überträgt sich der Ausdruck auf die Sache und wird zur Bezeichnung der seelischen, namentlich der moralischen Art, der Grundbeschaffenheit des Menschen. In diesem Sinne gibt es eine Fülle verschiedener Charaktere, guter und böser Art; keinen Charakter haben, das heißt hier nicht scharf ausgeprägt sein. Woher der Charakter entstanden sei, ob als Gabe der Natur oder als Werk freier Tat, das bleibt dabei unentschieden.

[1] Wir besitzen darüber eine ebenso feinsinnige wie tiefdringende Untersuchung von R. Hildebrand: „Charakter in der Sprache des vorigen Jahrhunderts" (Zeitschr. f. d. deutschen Unterricht, 6. Jahrgang, 7. Heft). Ihr folgt unsere Darstellung jener Zeit.

Erst Kant hebt den Begriff auf eine Höhe, die ihn zu einer wichtigen ethischen These und einem schweren Problem macht. Er zieht eine scharfe Grenze zwischen einem physischen und einem moralischen Charakter, auch zwischen einem empirischen und einem intelligiblen Charakter.[1] Charakter schlechthin ist nur dieser; jener, Naturell und Temperament umfassend, zeigt an, was sich aus dem Menschen machen läßt, der eigentliche Charakter hingegen, was er aus sich selbst zu machen bereit ist. „Einen Charakter schlechthin zu haben, bedeutet diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigne Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat" (VII, 614). „Es kommt hierbei nicht auf das an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser aus sich selbst macht." „Die Gründung eines Charakters ist absolute Einheit des inneren Prinzipes des Lebenswandels überhaupt" (617). In diesem Sinne wollte Kant nicht sagen, der Mensch habe diesen oder jenen Charakter, sondern er habe überhaupt einen Charakter, „der nur ein einziger oder gar keiner sein kann."

Diese Kantische Fassung mit ihrer Erhebung des Lebens auf die Stufe geistiger Selbsttätigkeit ist rasch durchgedrungen;[2] der hohe Ton, in dem die Folgezeit von Charakter spricht, und die Wertschätzung, die sie der Charakterbildung beilegt, sie weisen auf Kant zurück. Aber neben seiner ethischen Fassung erhält sich auch die ältere, empirisch-psychologische; sonst könnte man nicht so viel von einem ererbten, einem durch Anpassung und Gewöhnung erworbenen usw. Charakter sprechen. So laufen wiederum in einem alltäglichen Wort die Wirkungen verschiedener Zeiten und Weltanschauungen wirr durcheinander.

Der Begriff des Charakters im ethischen Sinne steht in engem Zusammenhange mit dem der Persönlichkeit, nur hebt er die Selbsttätigkeit des Menschen mit besonderer Stärke hervor. So gewiß dieser Begriff eine genaue Bezeichnung erst spät gefunden hat, der Gedanke einer durch eigne Willenskraft erreichbaren Selbständigkeit und Welt-

[1] S. Hartenstein III, 374.

[2] Wie rasch, zeigt u. a. eine Abhandlung von E. Biester über den Charakter (in den Abh. d. K. Pr. Akad. d. Wiss. 1803).

überlegenheit reicht weit zurück; besonders geschätzt war er da, wo die Auflösung überkommener gesellschaftlicher Zusammenhänge die Individuen ihren Halt in sich selbst zu suchen zwang. Seinen klassischen Ausdruck hat das bei den Stoikern gefunden, ein eigentümlicher Lebenstypus geht von dort durch die ganze Geschichte, er ist namentlich von Führern der Aufklärung aufs neue bekräftigt worden. Auch Kants Erörterungen über den Charakter haben viel Verwandtschaft damit und benutzen mit Vorliebe Wendungen aus dem Stoischen Gedankenkreise. Die Entwicklung nach dieser Richtung enthält die Gefahr einer schroffen Isolierung und stolzen Selbstgenugsamkeit des Individuums, einer Verkennung der Bedingtheit des Einzelnen, wenn nicht durch sichtbare, so doch durch unsichtbare Zusammenhänge, aber trotz dieser Gefahr blieb sie in verworrenen Zeiten das einzige Mittel, den Menschen aufrecht zu halten.

Der Begriff des Charakters ist aber nicht an solche Zuspitzung gebunden; als Bezeichnung des Selbstwerts und der Selbständigkeit des Innenlebens gegenüber aller Außenwelt, als Forderung einer Beharrlichkeit der Gesinnung und des Handelns gegenüber dem Wechsel äußerer Lagen kann er auch da in Ehren stehen, wo jene Absonderung des Individuums verworfen wird. Es berührt sich dann aber der Begriff so eng mit dem der Persönlichkeit und dem der Moral überhaupt, daß er hier nicht noch einer besonderen Erörterung bedarf.

6. Freiheit des Willens.

a) Einleitung.

„Man kommt nie zu Ende, wenn man sich auf die Fragen der Freiheit einläßt; jede Partei hat unbegrenzte Hilfsmittel", so sagte der große Kritiker Bayle bei Erörterung des Willensproblems.[1] Ein angesehener deutscher Gelehrter der Gegenwart erklärt dagegen die Akten in Sachen des Determinismus gegen den Indeterminismus für „geschlossen".[2] Wer hat nun recht? Haben wirklich die letzten Jahrhunderte so viel Neues gebracht und die Sache so aufgeklärt, daß sie uns völlig erledigt haben, was früher die Geister unversöhnlich entzweite? Oder erscheint uns vielleicht nur deshalb die Sache als ausgemacht, weil der Einfluß besonderer Gedankenmassen uns sie nur von einer anderen Seite her betrachten läßt? Sehen wir, wie es damit steht, und ob der Sieg des Determinismus schon als entschieden gelten darf.

Der Determinismus[3] ist seinem Grundgedanken nach alt, verändert ward nur das Nähere seiner Fassung und Begründung. Bei den Stoikern, die als die ersten bewußten Deterministen gelten dürfen,[4]

---

[1] Oeuv. div. (Haag 1727) III, 794a: On ne finit point quand on s'engage aux questions de la liberté, chaque parti a des ressources infinies.

[2] S. Meinong, Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, S. 209. Es heißt dort: „Es ist aber nicht die Kontroverse des Determinismus, die hier aufgenommen werden soll: in ihr sind die Akten längst geschlossen oder sollten es doch meines Erachtens sein, indem, wer an das Kausalgesetz glaubt, konsequenterweise auch nicht Indeterminist sein kann." Höffding meint bei Anführung dieser Stelle (Ethik, 2. deutsche Aufl., 102), daß man bei Betrachtung der dänischen Literatur über diese Frage einen anderen Eindruck erhalte. So liegt es überhaupt in der Art mancher deutscher Gelehrten, Ewigkeitsfragen als schon sachlich erledigt zu behandeln, weil die Antwort dem betreffenden Gelehrten genügt.

[3] Der Ausdruck Determinismus dürfte aus der Wolffischen Schule stammen, wie auch die Stelle bei Kant (Hart. VI, 144) zu zeigen scheint.

[4] Daß Aristoteles keineswegs Indeterminist war, aber das Problem noch nicht zu voller Klarheit brachte, hat in sorgfältigster Untersuchung R. Löning gezeigt (in dem Werk „Die Zurechnungslehre des Aristoteles", 1903).

ist es der Gedanke eines durchgängigen Kausalzusammenhanges der Welt, der alle Willkür der einzelnen Stellen aufhebt; es drängt hier weniger die psychologische Analyse als das Ganze der Weltansicht zu jener Behauptung. Nachdem die praktisch-moralische Richtung des ältesten Christentums der Willensfreiheit das entschiedene Übergewicht gegeben hatte, ohne sie aber wissenschaftlich irgendwie zu begründen, verficht Augustins theozentrische Betrachtung der Wirklichkeit einen völligen Determinismus; jedes eigne Entscheiden des Menschen erscheint hier als eine Minderung der Allmacht und der Allwissenheit Gottes. Die Milderung, welche die Kirche und das Mittelalter daran vollzogen, wurde von der Reformation, namentlich ihren Anfängen, aufs schroffste abgewiesen und der religiöse Determinismus wieder in seine volle Stärke eingesetzt. Die Höhe der Aufklärung bringt einen kosmischen Determinismus, dem Spinoza seine klassische Gestalt gibt. Ein scheinbarer Gegner des Determinismus wie Leibniz bildet diesen in Wahrheit nur feiner durch, und die Kantische Rettung der Freiheit in ein intelligibles Reich gewährt unserm von der Zeit umfangenen Leben und Handeln keine genügende Hilfe. Streng genommen, müßte jene intelligible Freiheit das ganze Leben innerhalb der Zeit zur Untätigkeit verdammen und ihm alle Möglichkeit eigner Bewegung rauben.

So überwog schon vor dem 19. Jahrhundert in der geistigen Arbeit entschieden der Determinismus, gerade an ihren Höhepunkten gewann er besondere Klarheit und Kraft, er scheint dabei die Lebensenergie nicht zu mindern, sondern zu steigern. Paulus stand dem Determinismus näher als irgendein anderer zu Beginn des Christentums und durfte zugleich von sich sagen, er habe mehr gearbeitet als die anderen alle; auch Augustin war eine Natur von höchster Aktivität und von gewaltigem Organisationsvermögen. In den Kämpfen der Reformationszeit aber war die Überzeugung, im Tun und Ergehen ganz und gar, lediglich und allein von Gott, nicht von irgendwelcher menschlichen Macht, abzuhängen, die Hauptquelle fester Zuversicht und unbeugsamer Willensstärke.

Zu diesem allen kommt die neueste Phase des Determinismus im 19. Jahrhundert. Entsprang er früher aus religiösen oder spekulativen Überzeugungen, so ist es jetzt die genauere Durchforschung der Erfahrungswelt, welche von den verschiedensten Punkten her zu ihm drängt und ihm sowohl mehr Anschaulichkeit als mehr Eindringlich-

keit verleiht. Immer dichter sehen wir jetzt das Netz der Kausalität das menschliche Handeln umschlingen, alten Erfahrungen gibt dabei eine präzisere Fassung eine neue und größere Wirkung. Den Grundstock seiner Natur hat der Mensch augenscheinlich geerbt, sein weiteres Werden hängt an der gesellschaftlichen Umgebung sowie an seiner Erziehung; beim Erwachen zu klarer Bewußtheit findet er sich im wesentlichen schon fertig vor, gebildet hat ihn das Schicksal, nicht sein eignes Wollen. Die neuere Gesellschaftslehre zeigt, daß unser Handeln bis in seine Wurzeln hinein unter dem Einfluß der Gesamtverhältnisse steht, die geschichtliche Betrachtung aber, daß wir bis in unsere Wünsche und Träume hinein Kinder der Zeit sind, selbst da, wo wir ihr widersprechen. Die moderne Psychologie gibt uns einen genaueren Einblick in das Getriebe des Innenlebens, sie zeigt jede einzelne Handlung verkettet und bedingt, ja von allen Seiten festgelegt, sie duldet schlechterdings kein Geschehen unvermittelter Art; dabei soll aber der moralischen Seite des Lebens kein Eintrag geschehen. Man möchte erweisen, daß, was ihr unentbehrlich ist, wie z. B. die Verantwortlichkeit, auch nach Aufhebung der Freiheit verbleibt; ja, es scheint ein moralischer Gewinn, die einzelne Handlung einem Ganzen des Lebens und dies Ganze wieder geschichtlich-gesellschaftlichen Zusammenhängen fester einzufügen. Denn wenn damit die Verbesserung dieser Zusammenhänge das Hauptziel des Handelns wird, so erhält es eine breitere Grundlage sowie festere Angriffspunkte. Zugleich wächst das Gefühl einer moralischen Zusammengehörigkeit und läßt die Verfehlung des Individuums mit größerer Milde betrachten. So zeigt namentlich das moderne Strafrecht ein Streben nach mehr Humanität unter dem Einfluß des Determinismus. Wenn in dieser Weise alle Linien zusammenlaufen und die engere Verflechtung mit dem unmittelbaren Dasein den alten Gedanken der Jahrtausende weiter steigert, so scheint aller Widerspruch verstummen zu müssen und der endgültige Sieg des Determinismus außer Zweifel zu stehen. So geht das Bekenntnis zum Determinismus weit über die Kreise der Wissenschaft hinaus und gehört, in Deutschland wenigstens, zu den notwendigen Ausrüstungsstücken des Menschen, der sich „auf der Höhe der Bildung“ fühlt. Von hier aus sieht der Jünger der modernen Weisheit auf alle, die noch am Determinismus zweifeln, als auf arg Zurückgebliebene stolz herab. Zu einiger Vorsicht demgegenüber könnte wohl die Wahrnehmung mahnen, daß es noch immer eine ganze An-

zahl von tüchtigen Forschern gibt, welche dem Determinismus widerstehen, und daß sie eher zu wachsen als abzunehmen scheint,[1] sowie die andere Wahrnehmung, daß bei anderen Kulturvölkern der Determinismus keineswegs so verrufen ist, wie bei uns Deutschen. Das gilt namentlich von Frankreich, wo die „Diskontinuitätsphilosophie" bewußt und entschieden den Determinismus ablehnt, wo ein Boutroux selbst die „Kontingenz" der Naturgesetze verteidigt,[2] wo ein Bergson in ein lebensvolles Gemälde des Seelenlebens die Freiheit als wesentlich einschließt. Das bezeugt doch vielleicht, daß die Sache nicht sowohl wirklich erledigt ist als unter besonderen Strömungen des deutschen Lebens nur als erledigt erscheint.[3]

b) Erwägungen zur Behauptung des Determinismus.

Ein Problem, das soviel Verwicklung enthält, und das die Zeiten wie die Geister so sehr entzweit, in raschem Fluge nebenbei behandeln zu wollen, wäre unbescheiden, ja vermessen. Aber wer sich mit den geistigen Strömungen der Gegenwart befaßt, der muß irgendwie auch der Bewegungen gedenken, welche in der Behandlung jenes Problems erscheinen. Die Art, wie sich heute der Determinismus in der Breite des Lebens ausnimmt, scheint uns an einem starken Dogmatismus zu leiden und das alte Problem einseitig aus dem Gesichtswinkel der besonderen Zeit zu behandeln. Ein Blick auf die Geschichte erweckt keineswegs den Eindruck, daß der Determinismus sich zu seinem Gegner wie Höheres zu Niederem verhält, wie die Astronomie zur Astrologie. Denn schon vor Jahrtausenden lag die deterministische These mit aller Klarheit vor Augen, es sind dann immer wieder Gegen-

[1] Es seien u. a. von Werken der letzten Jahre erwähnt: von Rohland „Die Willensfreiheit und ihre Gegner" (1905), Froehlich „Freiheit und Notwendigkeit" (1908), Joël „Der freie Wille" (1908), Siebeck „Über Freiheit und Zurechnung", Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik Bd. 133, O. Braun „Die Freiheit des Willens", Jahrbücher d. Philosophie II, S. Werner „Das Problem von der menschlichen Willensfreiheit" (1914).

[2] E. Boutroux „Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart" (deutsche Übers. 1907), s. auch Boelitz „Die Lehre vom Zufall bei Emile Boutroux" (1907).

[3] In vortrefflicher Weise hat zur Klärung des Problems neuerdings Windelband gewirkt („Über Willensfreiheit", 2. Aufl. 1905), indem er die Notwendigkeit einer Scheidung verschiedener Formen zeigte, „die in dem Worte ‚Willensfreiheit' kritiklos zusammengefaßt zu werden pflegen" (s. S. 222).

strömungen gekommen, und zwar nicht nur in den Niederungen des Durchschnittslebens, sondern auch auf der Höhe der geistigen Arbeit, ja, was am schwersten wiegt, bei den leitenden Deterministen selbst. Zur vollen Konsequenz der Durchführung ist der Determinismus nirgends gelangt. Wenn die Stoiker das All in ein kausales Gefüge verwandeln und dieses auch das Schicksal des Menschen gänzlich bestimmen lassen, so hat er doch zu entscheiden, ob er den Weltlauf anerkennt und in die eigene Überzeugung aufnimmt, oder ob er sich von ihm widerwillig fortschleppen läßt; die Möglichkeit einer solchen Entscheidung, dieser Kern der Stoischen Moral, durchbricht augenscheinlich den Determinismus. Augustin ist strenger Determinist nur so lange, als ihn gänzlich die theozentrische Betrachtung einnimmt; sobald er das menschliche Handeln, im besonderen das praktisch-kirchliche Leben, ins Auge faßt, beruft er den Menschen zu selbständiger Mitarbeit und zu eigner Entscheidung. Auch Luther hat seinen anfänglichen Determinismus später beträchtlich gemildert. Spinoza endlich mag den Menschen noch so sehr einer lückenlosen Weltverkettung unterordnen, für ihre Anerkennung und Aneignung ist jener erst zu gewinnen; diese Aneignung ergibt aber eine völlige Wendung des Lebens, eine Wendung von einem Gewebe menschlicher Illusionen und einem Getriebe menschlicher Zwecke zu einem Reiche der Wahrheit und der Ewigkeit. Auch bei einer mehr empirischen Fassung des Determinismus, wie die Gegenwart sie bietet, macht es einen großen Unterschied, ob die Verkettung uns unbewußt bleibt, oder ob sie von uns durchschaut und in unser Handeln aufgenommen wird. Die Tatsache einer kausalen Ordnung enthält demnach nicht schon ihre Anerkennung, das Ja oder Nein an dieser Stelle gestaltet aber das Leben grundverschieden. Immer fällt die Entscheidung des Menschen irgendwie in die Wage, irgendwie werden wir vor ein Entweder—oder gestellt.

Auch die Stellung Kants zu unserem Problem könnte die heutigen Deterministen vor einem allzu sicheren Auftreten warnen. Kant pflegt auch ihnen als ein großer Denker zu gelten und sein System als die gewaltigste philosophische Leistung der Neuzeit. Die Freiheit aber ist ein unentbehrlicher Eckstein dieses Systems, ihn entfernen heißt seinen Gesamtbau zerstören.[1] Hat doch Kant die Idealität von Raum

[1] Man sehe nur die Äußerungen Kants in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft: „Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch

und Zeit und die Realität des Freiheitsbegriffes die beiden Angeln genannt, um welche sich die Vernunftkritik drehe, und ist auch in seiner Erkenntnislehre der Freiheitsgedanke von Anfang an gegenwärtig. Mag die besondere Art, wie Kant das Freiheitsproblem behandelte, viele Zweifel erwecken, es gibt doch zu denken, daß dieser große Philosoph so entschieden an der Freiheit festhielt und ihr einen so überragenden Wert gab.

Was ist es wohl, das trotz aller Häufung anscheinend unwiderleglicher Gründe immer wieder über den Determinismus hinaustreibt? Dieses wohl, daß seine konsequente Durchführung alles zerstören müßte, was dem Leben des Menschen eigentümlich ist. Dem Determinismus ist, wie die Dinge draußen, so auch die Seele des Menschen eine gegebene Größe; das Zusammentreffen beider erzeugt mit sicherem Zwange ein bestimmtes Ergebnis. Aber ist dann noch von eignem Handeln zu reden, und können wir uns innerlich dafür verantwortlich fühlen? Wird die Sache in ihren eignen Grenzen gehalten und nicht unvermerkt durch das überkommene Bild unseres Lebens und Wesens verändert oder ergänzt, so müßten wir bloße Zuschauer dessen werden, was an uns vorgeht, bei der Seele genau wie beim Körper; was je aus uns werden wird, das liegt mit sicherem Zuge schon vorgebildet, wir spielen eine zugewiesene Rolle, wir müssen eine gebahnte Landstraße gehorsam weiter und weiter wandern als völlige Sklaven des Schicksals. Verschwinden würde damit auch alle wahrhaftige Gegenwart, denn wo es keinen Aufruf zur Entscheidung, keine Spannung, kein ursprüngliches Handeln gibt, wo die Zukunft aus der Vergangenheit wie die Frucht aus dem Samen hervorgeht, da gibt es nur den Schein einer Gegenwart. Auch verschwindet zugleich aller innere Zusammenhang und alle beherrschende Einheit des Lebens, denn eine solche läßt sich nicht übertragen, sie fordert eigne, ursprüngliche Tätigkeit, und sie ist immer von neuem zu schaffen; so verwandelt sich unsere Seele dort in ein Nebeneinander einzelner Elemente, das nach außen hin sich als Ganzes darstellen mag, das in Wahrheit aller inneren Ver-

---

ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus“ (V, 3, Hart.). Ferner: „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (V, 4).

bindung entbehrt. In Summa ist es namentlich die Leugnung aller Selbsttätigkeit, welche jener Denkweise innewohnt, und dieser Verzicht auf Selbsttätigkeit und zugleich auf Ursprünglichkeit, dies gänzliche Geschoben- und Getriebenwerden von einem undurchsichtigen Geschick, ist, näher erwogen, etwas ganz Entsetzliches, schlechterdings Unerträgliches. Das Entsetzliche einer Verstrickung in ein allgewaltiges, dabei sinnloses Schicksal, das uns nun und nimmer losläßt, haben namentlich die tieferen Geister unter den Indern mit erschütternder Stärke empfunden; so ward ihnen die Befreiung von solchem Schicksal, von dem Rad der Wiedergeburt, zur dringendsten Forderung und sehnlichsten Hoffnung.

Aber, so wird eingewandt, was hilft alles Sträuben gegen eine eherne Notwendigkeit? Ergebung und Resignation ist das einzige, das dem Menschen bleibt und ziemt. Fällt nicht in Wahrheit seine Natur ihm als ein unabweisbares Erbe zu, haben ihn zusammen mit diesem nicht seine nähere und seine weitere Umgebung zu dem gemacht, was er heute ist? Und ist es nicht das Schicksal, das den Gereiften hierher oder dorthin stellt, ihm dieses oder jenes zu tun gibt? Wird ferner das menschliche Handeln nicht stets durch Beweggründe getrieben, und würde das Leben nicht in ein wirres Chaos zerfallen, wenn unter diesen Gründen willkürlich zu wählen wäre, wenn sich in Abbrechung alles bisherigen Tuns der Gute zum Bösen, der Böse zum Guten plötzlich entschließen könnte?

Sicherlich müssen solche Tatsachen anerkannt und gewürdigt werden; ob sie aber die Sache erschöpfen, ob sie das Eigentümliche des Menschen vollauf zur Geltung bringen, das bleibt eine offene Frage. Der Mensch, als denkendes Wesen, geht nicht völlig in die Verkettung des Daseins auf, wie das Tier, sondern er tritt aus ihr heraus, er vermag sich ihr gegenüberzustellen und sie als Ganzes zu überschauen. Ohne das gäbe es kein Fragen nach Wahrheit, und schon die Stellung einer solchen Frage enthält eine erhebliche Weiterbildung des Lebens. Ähnlich steht es mit dem Tun. Wir gehen nicht auf in das Nebeneinander einzelner Triebe, wir bilden eine ihm überlegene Einheit und müssen von da aus messen und schätzen, wir fragen nach dem Wert jedes Einzelnen; dieser Wert aber ist nicht schlechthin gegeben und ausgemacht, wir gestalten ihn aus dem Ganzen des Lebens, dies Ganze aber ist im Fluß und bedarf unserer eignen Tat. Dabei entsteht ein schweres Problem und eine unablässige Spannung durch die besondere

Lage des Menschen. Daß er einerseits zur Natur gehört, andererseits den Beginn einer neuen Stufe der Wirklichkeit, eines Reiches innerer Größen und Güter bildet, das verwandelt sein ganzes Leben in eine Aufgabe, zu deren Lösung seine eigne Entscheidung unentbehrlich ist, das stellt das Handeln unter grundverschiedene Antriebe, das scheidet die Beweggründe hie und da schlechterdings. Oder läßt sich direkt miteinander vergleichen und aneinander messen, was ein Handeln an selbstischem Glück, und was es an Erhöhung des Wesens in treuer Pflichterfüllung und in Entwicklung von Liebe verheißt.[1] Augenscheinlich geht hier die Frage nicht auf einzelne Leistungen, sondern auf die Hauptrichtung des Lebens, es handelt sich nicht sowohl um das, was wir tun, als um das, was wir sind, oder vielmehr um das, worin wir unser Wesen setzen. Die Seele des Menschen bildet nicht einen bloßen Schauplatz, an dem zwei Stufen der Wirklichkeit zusammentreffen, sondern sie wird selbst zur Mitwirkung aufgerufen, nur durch selbsttätige Aneignung hindurch kann das Geistesleben an dieser Stelle zur Verwirklichung gelangen. Was aber darin an Entscheidung liegt, das vollzieht nicht ein einzelner Augenblick, sondern das vollzieht unser ganzes Leben, das will unablässig bejaht und bekräftigt sein. Geistiges Leben, so sahen wir, verbleibt nicht unverändert, wie es einmal vorhanden ist, es muß immer von neuem aufgebracht werden, soll es nicht aufs rascheste sinken. So behält unser Leben stets eine Spannung, es wird, geistig angesehen, nie ein bequemer Besitz. Damit erscheint die Selbsttätigkeit nicht als eine Sache des einzelnen Augenblicks, die Wendung nicht als ein plötzlicher Einfall. Wohl kann auch der Augenblick eine hervorragende Bedeutung gewinnen, aber er kann das nur in weiteren Zusammenhängen, nur als der Höhepunkt eines durchgehenden Strebens. An erster Stelle geht die Frage auf das Ganze, auf die Hauptrichtung des Lebens, nicht auf einzelne Punkte.

Wie in unserem Leben Freiheit und Schicksal zusammenwirken, wie das eine auf das andere angewiesen ist, das zeigt mit besonderer Anschaulichkeit die Bildung einer geistigen Individualität. Unmöglich

[1] So sei auch die Vorstellung abgelehnt, als ob die Motive geschlossene und gegebene Größen wären, die in der Seele wie Gewichte auf einer Wagschale zusammenträfen und eine Entscheidung bewirkten. Muß denn alles Handeln aus gegebenen Motiven erfolgen, kann nicht der Fortgang des Lebens neue erzeugen? Und hat die Seele den Motiven ihren Wert nicht immer von neuem zu erteilen?

kann eine solche aus bloßem Entschlusse entstehen, das Schicksal geht hier voran und weist die Richtung des Weges. Aber sofern dieses Individuelle geistiger Art ist, muß es von uns erst errungen, in eigne Tätigkeit aufgenommen, von Fremdem deutlich geschieden, als beherrschender Mittelpunkt anerkannt werden. Der Punkt unserer Stärke will erst erkannt und ergriffen sein. Das Suchen des eignen Wesens, der Seele der Seele, kann harte Mühen kosten und in schwere Irrungen fallen, wir können uns weit verlaufen, ehe wir jenen Punkt erreichen. Auch wenn wir ihn gefunden haben, so bedarf es weiterer Mühe und Arbeit, um ihn festzuhalten und durchzusetzen; so verwandelt der Verlauf des Lebens mehr und mehr die Gabe des Schicksals in ein eignes Werk des Menschen, so erhebt sich unser Leben immer mehr zu voller Selbsttätigkeit.

Ähnliches gilt von Völkern und Zeiten. Was an Naturanlagen vorliegt, ist, geistig angesehen, nur eine Möglichkeit, die zur Verwirklichung und zugleich zur vollen Durchbildung der menschlichen Tat bedarf. Wir können uns willenlos treiben lassen von dem, was uns zufällt und auf uns eindringt, wir können aber auch ihm gegenüber eine Selbständigkeit erringen und von ihr aus erst vollauf beleben, was an Geistigem in ihm schlummert. Auch die Geschichte baut sich in ihrem Geistesgehalt nicht auf einer gegebenen und gesicherten Grundlage auf, sondern immer von neuem mag über ihr Ganzes Zweifel entstehen, immer von neuem gilt es, ihr eine Grundlage wieder zu sichern und eine Hauptrichtung herauszubilden.

Solche Überzeugungen ergeben ein anderes Bild der Wirklichkeit, als es dem Determinismus vorschwebt. Vor allem ein anderes Bild von unserem eignen Seelenleben. Der Determinismus sieht bei ihm alles in einer einzigen Fläche, oder er läßt es doch aus einem gegebenen Grundstock hervorgehen, in Wahrheit ist unser Leben minder einfach und sein Inhalt minder gleichartig. Verschiedene Möglichkeiten und verschiedene Höhenlagen durchkreuzen einander und ziehen bald hierher bald dorthin. Der Verlauf des Lebens hat eine von ihnen zur Herrschaft gebracht und läßt sie als das Ganze unseres Lebens und Wesens erscheinen. Aber es brauchen nur neue Ziele, nur große Erschütterungen und Umwälzungen zu kommen, und es steigt etwas völlig Neues, etwas Unerwartetes in uns auf, während Altes verblaßt und versinkt, es wird anderes in uns belebt, und es verändern sich alle Werte; klein und nichtig kann nunmehr manches von dem er-

scheinen, was früher unsere Seele erfüllte. Das alles aber nicht durch ein zwangsweises Vorgehen an uns, sondern als Werk unserer eignen Erregung und Bewegung. Das zeigt, daß was uns vorher das Ganze dünkte, nur eine gewisse Schicht, nur eine besondere Möglichkeit war, wir haben nur ein Stück unseres Wesens belebt. Das gesellschaftliche Dasein und der Zwang der Lebenserhaltung drängen zu einer Festlegung auf eine solche Besonderheit, hier gilt der Mensch nur als Träger eines besonderen Berufes, hier soll er ganz und gar darin aufgehen, hier wird ihm alles verübelt, was nicht die dadurch gezogene Linie einhält. Wer sich aber in Wahrheit einer solchen Verengung ergibt, seinem Leben nicht eine größere Weite und offne Möglichkeiten wahrt, der muß bald erstarren und verknöchern, der handelt weniger als durch ihn gewirkt wird, der geht in Wahrheit jene gebahnte Straße, in die der Determinismus unser aller Leben verwandeln möchte. Das ist der Segen des Leides und aller schweren Erschütterung, den Menschen solcher Erstarrung zu entreißen und ihm neue Lebensquellen zu eröffnen. Darin hat auch die Kunst ein hohes Ziel, der üblichen Einpferchung des Lebens den weiteren Kreis mit seinen offnen Möglichkeiten entgegenzuhalten und gegenüber der Gebundenheit der Verhältnisse zur Befreiung der Seele zu wirken. Immer ist dies der Scheidepunkt, ob unser Leben eine Zusammensetzung fertiger Daten oder ein schöpferisches Bilden ist.

Was vom Einzelnen, das gilt auch vom Ganzen der Menschheit. Wie jenen die Besonderheit seines Berufes und seines Geschickes festlegt und einspinnt, so wird die Menschheit von der gewöhnlichen Denkweise oft auf eine besondere Art der Kultur festgelegt und in ihr Netz eingesponnen. Das macht aber das Leben eng und starr. Die Menschheit hätte dann nur eine gewiesene Bahn zu verfolgen, sie würde nur ein Mittel zu vorgeschriebener Leistung; wer sich auf der Höhe einer solchen Kultur fühlt, der mag glauben, mit voller Sicherheit dartun zu können, wie alles gekommen ist, wie alles so kommen mußte, dem wird die ganze Geschichte eine festverschlungene Kette. Aber auch Kulturen leben sich aus, auch sie werden welk und alt; es wäre schlimm, wenn die Menschheit nicht andere Möglichkeiten als die durchlaufenen in sich trüge und sie ergreifen wie ausbilden könnte. Ist nun dies Neue von dem Alten her irgendwie ableitbar, liegt es mit ihm in einer Reihe? Konnte das griechische Altertum wohl die Wandlung voraussehen, die das Christentum und der Aufstieg neuer Völker

vollzogen haben? Oder ließ sich vom Mittelalter aus die Wendung erwarten, welche die Neuzeit brachte? Und wenn wir jetzt innere Schranken der modernen Kultur, ja ein gewisses Greisenhaftwerden immer stärker empfinden, was anderes läßt uns freudig unser Streben und Wirken aufrechthalten als die zuversichtliche Hoffnung, daß die Menschheit sich auf den bisherigen Bahnen nicht schon ausgelebt hat, daß sie noch offne Möglichkeiten bietet? Ohne unsere Selbsttätigkeit freilich werden sich solche Möglichkeiten nicht beleben lassen; der bloße Zuschauer fördert nichts, es gilt Mitarbeiter zu werden.

Sollte eine derartige Denkart mit ihrer Erweiterung und Belebung des Wirklichkeitsbildes nicht auch für das Ganze des Weltalls gelten? Viel zu sehr neigen wir Neueren dahin, die Welt und den Weltstand, der uns umfängt, als die einzige Möglichkeit, als den Inbegriff alles Wirklichen anzusehen. Ist aber jene nicht vielleicht nur eine besondere Art, neben der andere bestehen können, ja bestehen müssen? Als ein Anzeichen dessen dürften die mannigfachen Verwicklungen und Widersprüche gelten, in denen unsere Welt sich befindet, das Gemenge von Vernunft und Unvernunft, das sie zeigt. Von hier aus wird es zu einem starren und einengenden Dogmatismus, alle Wirklichkeitsbildung an das „Gegebene" zu binden. Dies „Gegebene" ist ein höchst unglücklicher und irreleitender Begriff, der eine recht zweifelhafte Behauptung als selbstverständlich gibt und zugleich alle Selbsttätigkeit mit ihrer Ursprünglichkeit leugnet. Eine eingeschüchterte Denkweise empfindet heute kaum, wie sehr sie das Leben durch die völlige Bindung an die Gegebenheit erniedrigt. „Der Geist geht auf alle Arten an die Kost und schmiegt sich an das Gegebene" (J. Burckhardt).

Wie sich von unseren Überzeugungen aus das Problem der Freiheit und Gebundenheit des Handelns darstellt, das läßt sich hier unmöglich erörtern. Hier galt es nur zu zeigen, daß der Determinismus auf besonderen und bestreitbaren Voraussetzungen von der Wirklichkeit ruht, und daß die Erkenntnis dessen seine Selbstverständlichkeit zerstört. Er behandelt die Welt als gegeben und geschlossen und uns Menschen als ein bloßes Stück dieser Welt; hat er damit recht, so wird es zu einer kaum verständlichen Torheit, seine Wahrheit irgendwie zu bezweifeln; ist aber die Welt noch im Fluß und können wir selbst an vordringendem Schaffen teilgewinnen, so wird jemand, der andere Wege versucht, nicht schon als ein intellektuell Verlorener gelten dürfen. Schlimmstenfalls würde ihn über jene intellektuelle Verdam-

mung das Bewußtsein einer Gemeinschaft mit einem Plato und einem Kant trösten.

Die große Klärung und Förderung, welche der moderne Determinismus dem Freiheitsprobleme gebracht hat, läßt sich dabei vollauf anerkennen, er hat das Problem der Freiheit vertieft und ihre naive Bejahung unmöglich gemacht. Daß viel Notwendigkeit in unserem Leben steckt, daß zum guten Teil das Schicksal es bereitet, das ist nicht zu verkennen; nur das bleibt in Frage, ob dies alles ist, ob nicht zugleich auch die Freiheit einen Platz und ein Recht behält, und ob nicht eben der Zusammenstoß von Freiheit und Notwendigkeit unserem Leben seinen eigentümlichen Charakter verleiht. Mit Schelling möchten wir meinen: „Ohne den Widerspruch von Notwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken."

Einige Bemerkungen zum Stand unseres Erziehungswesens.

Die großartige Leistung der modernen, im besonderen auch der deutschen Erziehung unterliegt keinem Zweifel. Mehr als je ist der geistige Besitz der Menschheit den einzelnen Menschen zugeführt, volle Kraft dieser Aufgabe zugewandt, der Gesamtstand des Lebens dadurch gehoben. Was aber früher sich langsam und in verschiedenen Abschnitten entwickelte, das ist bei uns Deutschen jetzt zu einer Aufgabe der unmittelbaren Gegenwart geworden, die keinen Aufschub und keine Verzögerung duldet. Es gilt einen neuen Lebensstand hervorzubringen, der jedem Einzelnen sein volles Recht bringt, alle künstlichen Unterschiede aufhebt, nach allen Seiten hin mehr Kraft und Intelligenz aufbietet, dem ganzen Volk mehr Selbsttätigkeit und mehr Lebensbejahung verheißt Über das Hauptziel dieses Strebens wird sich leicht eine Verständigung finden; die nähere Ausführung aber verwickelt in große Fragen und Gegensätze.

Die moderne Bewegung begann mit der Aufklärung, wie sie sich vom Beginn des 17. Jahrhunderts an bis zur Gegenwart erstreckt. Wie um das Ganze der Kultur hat sie auch um das Unterrichtswesen sich hervorragende Verdienste erworben. Sie entsprang einem festen Glauben an das geistige Vermögen des Menschen, sie vertrat zuversichtlich die Idee eines unbegrenzten Fortschritts, sie gab dem Menschheitsgedanken eine volle Überlegenheit gegenüber allen Unterschieden, sie wollte allen Lebensinhalt von den Individuen entwickeln, von ihnen

aus alle Zusammenhänge aufbauen, sie — nicht die Reformation — hat die allgemeine Volksschule eingeführt. Auch die Ausbildung eines rationalen Unterrichtsverfahrens hat sie sehr gefördert; vieles von ihren Leistungen erscheint uns nur deshalb minder bedeutend, weil es die notwendige Voraussetzung, ja ein unentbehrliches Stück unseres eignen Strebens bildet. Aber das alles können wir nicht würdigen ohne auch feste Grenzen ihrer Art anzuerkennen. Die Aufklärung ist in Gefahr, über der Sorge für die Individuen die Bildung innerer Zusammenhänge zu übersehen, ihre Psychologie wird einseitig, indem sie dem Verstand die unbedingte Herrschaft zuweist, ihr froher Glaube steigert sich leicht zu einem selbstgefälligen Optimismus, der keinerlei schwere Verwicklungen und geheimnisvollen Tiefen des Lebens kennt, ihre Hochachtung der Methode ergibt eine Überschätzung derselben und zugleich eine Unterschätzung der lebendigen Persönlichkeit, auch wird die Macht der Erziehung hier oft bedenklich überspannt und alle Ursprünglichkeit des Lebens geleugnet; es entspricht einer durchgängigen Überzeugung der Aufklärung, wenn Helvetius meint, die Erziehung könne alles (l'éducation peut tout), oder wenn Basedow den Fortschritt der Menschheit vornehmlich von der Einführung guter Schulbücher erwartete.

Gegen diese klare und tüchtige, aber seelenlose Verständigkeit erhob sich der deutsche Humanismus unserer Blütezeit und brachte mit dem neuen Lebensideal zugleich ein neues Bildungsideal; er wendet sich an den ganzen Menschen und sucht alle seine Kräfte zu voller Harmonie, zu einer allumfassenden Belebung zu führen, er hält sich an die großen Höhezeiten der Menschheit und will aus ihnen einen höheren Lebensstand gewinnen, ihm dünkt es unmöglich, diesen Stand von den bloßen Individuen abzuleiten, so ergreift er feste Zielpunkte in klassischen Leistungen, die möglichst anschaulich vergegenwärtigt werden sollen, er widerstrebt der Überschätzung formaler Methoden und sucht statt einzelner Kräfte die ganze Persönlichkeit zu entwickeln; zugleich glaubt er einen höheren Gesamtstand der Kultur in Wissenschaft und Kunst erreichen zu können, er ist bei solcher Abstufung aristokratisch, nicht demokratisch, aber seine Aristokratie erstrebt eine Herrschaft der geistigen Bildung, nicht des Geldes und der sozialen Stellung. Der Humanismus ist es gewesen, nicht die Aufklärung, welche dem deutschen Unterrichtswesen seine eigentümliche Größe gab, aus ihm sind unsere großen Lehrer, sind Pestalozzi,

Herbart, Fröbel, auch Friedrich August Wolf, hervorgegangen, von hier hat sich der Grundgedanke durchgesetzt, daß alles Erziehen ein Bilden von innen heraus bedeutet, wie auch der Ausdruck „Bilden" aus diesen Zusammenhängen stammt, von hier erwuchs die Denkweise, welche den Menschen als einen völligen Selbstzweck behandelt, nicht als einen bloßen Träger von Kräften, eine Denkweise, welche vor das Nützliche das Gute und Schöne, vor alle besonderen Zwecke das Ziel der Menschenbildung stellt. „Überall das Nützliche zu suchen, das ziemt am wenigsten großgesinnten und freien Menschen" (Aristoteles), das war ein Lieblingswort F. A. Wolfs.

Humanismus und Aufklärung bilden bei allen Berührungen einen inneren Gegensatz, aber aus diesem Gegensatz ist viel fruchtbare Bewegung entstanden, und das Ganze ihrer Leistung ist nur aus ihrem Zusammenwirken zu verstehen. Die Weiterentwicklung war insofern der Aufklärung günstig, weil ihr die Wendung zur sinnlichen Welt und zum unmittelbaren Leben zugute kam, und weil die moderne Wissenschaft und Technik unbegrenzte Wege und Hilfsmittel bot; der Humanismus stand insofern ungünstiger, weil ihm nicht ein neues Schaffen zur Verfügung stand, er vielmehr sich am früheren Höhepunkte anlehnen mußte. Andererseits gewährte ihm das Wachstum der geschichtlichen Bildung manche wertvolle Unterstützung, auch er braucht seine Sache nicht verloren zu geben, er kann aus dem Alten als einer Quelle unversieglichen Lebens immer neue Förderungen ziehen und so sich innerlich der Aufklärung überlegen fühlen. Jedenfalls kann der Humanismus leichter das Berechtigte der Aufklärung in sich aufnehmen als die Aufklärung das des Humanismus.

In diesen Stand hat nun die politische und soziale Revolution eine große Wendung gebracht. Wie sie von den Individuen und vom unmittelbaren Leben, nicht von der Geschichte, ausgeht, so ist sie dem Humanismus wenig gewogen, sie schließt sich vielmehr eng an die Aufklärung an und versetzt diese nur mehr auf den modernen Boden. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die aus solcher Wendung erwachsenden Probleme und Gefahren näher zu erörtern; das aber müssen wir offen und ehrlich aussprechen, daß diese Wendung uns in einen schroffen Widerspruch zu dem Bildungsideal unserer Klassiker führt: wir drohen über den Sorgen für die Zweckmäßigkeit, für das Nützliche, für möglichste Ausbreitung von Wissen, Können und Geschicklichkeit den Wesensgehalt unseres deutschen Wesens, wenn nicht

aufzugeben, so doch schwer zu schädigen. Indem die einzelnen Teile gewinnen, verliert der ganze Mensch. Wir haben an dieser Stelle ein hohes Gut, ein „Besitztum für immer", zu wahren, seien wir auf der Hut, daß nicht die politischen und wirtschaftlichen Aufgaben das Menschenwesen bei uns unterdrücken, und daß nicht der Menschenerzieher dem Parteimann unterliegt. Soll wirklich bei uns Goethe Basedow besiegen? Gewiß hat heute in manchen Kreisen Goethe weniger Freunde als Basedow.

E. Letzte Probleme.

1. Der Wert des Lebens.

a) Einleitendes.

Den Wert des Lebens nach der individuellen Lage mit ihrer Zufälligkeit und ihren Schwankungen zu schätzen, ist unmöglich; bedeutet die Frage des Optimismus oder Pessimismus[1] nichts anderes, so sei sie von vornherein abgewiesen. Aber unmöglich können wir alles Urteil über das Leben einstellen, schon deshalb nicht, weil dies uns nicht mit schlichter und unwiderstehlicher Tatsächlichkeit einnimmt, sondern weil es von uns eine Entscheidung verlangt, die verschieden ausfallen kann. Denn entweder mögen wir seinem Strome

---

[1] Über Ursprung und Geschichte der Ausdrücke Optimismus und Pessimismus berichtet am besten das Vocabulaire der Société française de Philosophie, es heißt dort fasc. 15 ff. über Optimisme: „Ce mot a été employé, pour la première fois, semble-t-il, par les PP. Jésuites de Trévoux, redacteurs des „Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts", dans le compte rendu de la Théodicée de Leibniz; il s'applique spécialement à la théorie d'après laquelle, selon lui, le monde est un optimum ou un maximum. „En termes de l'art il appelle la raison du meilleur, ou plus savamment encore, et théologiquement autant que géometriquement le système de l'Optimum ou l'Optimisme." Memoires, février 1737, pg. 207; le terme est inclus dans le dictionaire de Trevoux (1752) et a été adopté par l'Académie française en 1762. Le roman de Voltaire Candide ou l'Optimisme (1758) a beaucoup contribué à vulgariser ce mot." Über pessimisme heißt es fasc. 16 pag. 167: Employé chez Coleridge au sens objectif: l'état le plus mauvais; puis, vers 1815, dans les journeaux et revues anglaises „l'esprit de mécontentement" (d'après Murray, sub V^e); enfin comme nom de doctrine en 1819, par Schopenhauer. Admis seulement en 1878 par l'Académie. — Wir pflegen bei dem Worte zunächst an Schopenhauer zu denken, er selbst aber gebraucht das Wort nur spärlich. Caldwell bemerkt in seinem vortrefflichen Werke über Schopenhauer darüber (S. 522): He rarely uses the word pessimism — perhaps three or four times at all — and than only about the philosophy of others, and generally in the adjective form as opposed to an optimistic view of things.

freudig folgen und ihn durch unsere Kraft verstärken, oder aber wir mögen uns ihm entgegenstemmen und ihn bei uns zum Stillstand zu bringen suchen. Große geschichtliche Entwicklungen stellen beide Antworten deutlich vor Augen. Die Höhe des altindischen Lebens hatte die Überzeugung, daß das Leben mit seiner endlosen Sorge, Mühe und Not vornehmlich Leiden sei, und daß das Streben nach Befreiung von ihm oder doch nach Minderung seiner Stärke die Summe der Lebensweisheit bilde. Entgegen solcher Lebensverneinung folgt unser westlicher Kulturkreis einer anderen Schätzung: hier dünkt das Leben ein hohes Gut, das man eifrig festhalten und steigern möchte; so bemühen sich auch die Denker, jene Bejahung zu begründen und die Wirklichkeit als wertvoll zu zeigen. Die geschichtliche Bewegung nach dieser Richtung zerfällt aber in drei Hauptphasen. Die griechischen Denker suchten den Dunkelheiten und Widersprüchen der Welt überlegen zu werden, indem sie diese als ein vollendetes Kunstwerk, eine allumfassende Harmonie erwiesen; die christlichen Denker, soweit das Problem sie beschäftigte, wie z. B. einen Augustin, verstanden die Wirklichkeit als eine sittliche Ordnung, die den Gegensatz von Gerechtigkeit und Liebe zu voller Ausgleichung bringe; den modernen Denkern endlich ward die Welt ein rastloser Lebensstrom, ein Weiter- und Weitersteigen der Kraft; als ein Reiz und Antrieb dafür schien auch das sich zu rechtfertigen, was zunächst als Störung und Hemmung erscheint.

Diese Versuche der Denker sind oft hart angegriffen, ja arg verspottet worden; sie möchten eine solche Behandlung verdienen, wären sie nur ein Erzeugnis spielender Reflexion, stünden nicht tiefere Bewegungen hinter ihnen. Dieses aber war der Fall. Denn jene Versuche einer Rechtfertigung des Lebens wurzelten in einer tatsächlichen Gestaltung seiner, in einer Selbstkonzentration, die einen Kern vom übrigen Dasein abhob und von ihm aus das Ganze zu verstehen und weiterzubilden suchte. So wären die griechischen Versuche, die Welt als ein Kunstwerk darzustellen, ohne Saft und Kraft gewesen, hätte nicht die großartige künstlerisch-plastische Gestaltung des Lebens und der ganzen Wirklichkeit, die wir an der griechischen Kultur bewundern, sie getragen und beseelt; das künstlerische Schaffen und Schauen mit der ihm eignen Frische und Freudigkeit war es, was die griechische Welt gegen die Unvernunft des Daseins schützte; sie verkannte diese keineswegs, aber sie setzte ihr geistige Kraft entgegen. Das Leben

schied sich damit in eine höhere und eine niedere Stufe, in Gestalt und Ungestalt; der Mensch aber vermochte sich auf die Seite des Höheren zu stellen und in seinem Bereiche dafür zu wirken. Nicht anders stand es auf dem Boden des Christentums. An stärkster Empfindung des Bösen fehlte es hier wahrlich nicht, aber das Bewußtsein, ein unverlierbares Glied einer weltbeherrschenden sittlichen Ordnung zu sein, gab dem Menschen eine Größe und Zuversicht, es stellte ihm hohe Ziele, es stählte ihn, den schweren Kampf gegen Leid und Schuld getrost aufzunehmen. Daß es sich in der Neuzeit ähnlich verhält, daß hinter dem Glauben an den Fortschritt eine tatsächliche Steigerung des Lebens, eine rastlose Arbeit zur Unterwerfung der Welt und zur Verbesserung des menschlichen Daseins steht, das haben wir deutlich vor Augen; ohne solche Erfahrung menschlichen Könnens hätte der Fortschrittsgedanke die Gemüter wohl nur flüchtig berührt.

So waren es durchgängig eigentümliche Lebensgestaltungen, es waren Konzentrationen des Lebens bei sich selbst, Tatsynthesen, nicht bloß Begriffsgebilde, Lebensenergien, welche dem Menschen die Überzeugung gaben, den Gründen der Wirklichkeit verbunden zu sein und aus ihnen Kraft zu schöpfen; sie haben ihn aus dem Stande eines geduldigen Ertragens in den der Aktivität versetzt und ihn zugleich mit freudigem Mute erfüllt. Die Unvernunft verschwand damit keineswegs, sie mochte eher noch gesteigert scheinen. Aber es stand der Mensch ihr nicht mehr verlassen und wehrlos gegenüber, er durfte am Bau der Wirklichkeit mitarbeiten, sein Leben hatte einen Sinn und zugleich einen Wert gewonnen. Wer solche Zusammenhänge vor Augen hat, der wird jene Versuche der Denker minder geringschätzig behandeln, mag er das Nähere ihrer Beweisführung noch so unzulänglich finden. Aus bloßen Beweisen hat nie das Leben seine Kraft gezogen.

b) Die Verwicklung der Gegenwart.

Heute ergeht es uns bei diesem Problem wie bei vielen anderen: aus vermeintlichem Besitz sind wir wieder in ein tastendes Suchen geworfen. Alle jene Lebenskonzentrationen sind in ihrem Bestande und in ihrer Herrschaft schwer erschüttert: von der künstlerischen und der ethischen ist es augenscheinlich, aber auch der Fortschrittsgedanke hat nicht mehr die alte Kraft und den alten Zauber; wir wissen nicht recht, wohin aus der Fortschritt führt und wem er zugute

kommt, auch seine Tatsächlichkeit ist uns bei den tieferen Lebensfragen stark ins Wanken geraten. Fehlt demnach dem heutigen Leben überhaupt ein allbeherrschendes Ziel und ein fester Zusammenschluß, so fehlt zugleich die Kraft, dem Zustrom der Wirklichkeit gewachsen zu werden, ihn innerlich zu bewältigen und in solcher Wendung zur Aktivität das Bewußtsein einer Größe zu finden. Dieser Mangel muß um so empfindlicher werden, als uns eben die Bewegung der Neuzeit die Außenwelt aufs gewaltigste steigert, sie uns unvergleichlich größer vor Augen stellt und stärker auf uns eindringen läßt, als dies je zuvor geschah. Indem demnach immer mehr die Welt uns besiegt und uns in einen bloßen Anhang eines dunklen Getriebes verwandelt, verfallen wir bei aller Ausdehnung des Lebens einer inneren Schwäche und Kleinmütigkeit; immer mehr wächst die Neigung, in den mannigfachen Erfahrungen vor allem das zu sehen, was den Menschen als klein darstellt und ihm alle Auszeichnung raubt; durchgängig scheint sich mehr ein Schicksal an uns zu vollziehen, als daß wir Herren der Dinge werden und ein inneres Verhältnis zur Wirklichkeit finden. Weniger das Anschwellen der Außenwelt als unser Unvermögen, ihm etwas entgegenzusetzen, ist es, was den Lebensmut denkender Menschen niederdrückt und viele am Befunde der Wirklichkeit vor allem die Grenze und Verneinung erblicken läßt.

So erfahren wir es zunächst im Verhältnis zur großen Natur. Ins Auge fällt uns vor allem ihre Unermeßlichkeit in Raum und Zeit, ihre Grenzenlosigkeit im Großen wie auch im Kleinen. Dieser Gedanke der Unendlichkeit hat frühere Zeiten freudig erregt, ja begeistert, indem sie ihn als einen Ausdruck der unbegrenzten Fülle der Wirklichkeit erlebten;[1] ihnen galt es als ein besonderer Vorzug des Menschen, daß sein Denken ihn über alle Begrenzung hinaus zum Unendlichen und Ewigen führe und ihn daran teilgebe. Heute aber hat die Unendlichkeit für uns weniger eine innere Gegenwart, als sie ausgebreitet in Raum und Zeit um uns liegt und zugleich unser ganzes Dasein zu verschwindender Kleinheit herabsetzt, es völlig gleichgültig zu machen scheint. Denn wie wenig bedeutet, so heißt es, alles, was auf dieser winzigen Erde vorgeht, also auch unser Unternehmen, Tun und Leiden, gegenüber der unermeßlichen Fülle der Welten, die der

[1] Das klassische Altertum scheut das Unendliche als etwas Grenzenloses und einer künstlerischen Gestaltung Unfähiges, zu positiver Schätzung hat den Begriff erst Plotin gebracht.

geschärfte Blick der Neuzeit uns gewahren läßt? — Dazu bleibt die Natur uns innerlich fremd und verschlossen, sie scheint, je mehr die wissenschaftliche Forschung gewinnt, uns in ihrem Grundbestande ferner und ferner zu rücken. Denn es fehlt uns ein inneres Verhältnis zu ihr, wie es früheren Zeiten eine religiöse oder eine künstlerische Denkweise gab. Uns erfüllt ganz und gar der Gedanke der Besonderheit und Begrenztheit des Menschen, wir scheinen einen eignen Kreis zu bilden und ihn nie überschreiten zu können. Solche Ablösung von den großen Zusammenhängen macht es zu einem vermessenen Unterfangen, die Natur vom Menschen aus deuten und verstehen zu wollen. Sie bleibt uns ein tiefes Geheimnis, ein unlösbares Rätsel. In unermeßlicher Fülle erzeugt sie Bildungen, die wir uns nur durch die Analogie eines zwecktätigen Handelns irgendwie vorstellen können, aber wenn überhaupt bei der Natur von Zwecken zu reden ist, so scheinen diese einander zu widersprechen und sich gegenseitig aufzuheben. Indem nämlich die Natur mit staunenswerter Sorgfalt die eine Art von Wesen bereitet, bereitet sie mit gleicher Sorgfalt eine andere, die auf die Zerstörung jener ausgeht, ausgehen muß; so scheint sie hier zu verneinen, was sie dort bejaht, sie hetzt ihre eignen Geschöpfe gegeneinander und treibt sie in einen unerbittlichen Daseinskampf. Massenhaft werden Individuen, oft mühsam genug, gebildet, aber ebenso massenhaft werden sie aufgeopfert. Inmitten alles Kampfes ist in unserem Bereich ein Aufstieg des Lebens nicht zu verkennen, immer komplizierter wird im Lauf der Zeit der Bau der Organismen, immer feiner die Differenzierung der Tiefe, immer größer die seelische Leistung. Aber auf dem eignen Gebiet der Natur sehen wir keinen rechten Gewinn dieses Forttriebs. Denn wenn auch die höchste Stufe die Lebenserhaltung im Kampf ums Dasein nicht überschreitet, so wird im Grunde nur das Ziel der niederen Stufe in umständlicherer Weise erreicht; das wäre wohl eher ein Rückschritt als ein Fortschritt zu nennen. Das zähe Hangen am Leben und die völlige Leere des hier erreichten Lebens bilden den härtesten Widerspruch. Gierig klammern sich die Individuen an das Dasein; um es festzuhalten, bieten sie höchste Kraft und Leidenschaft auf. Aber was liefert dieses Dasein den Lebewesen selbst, was gewinnen sie damit, welchen Sinn hat dies ganze Getriebe? Wir finden darauf keine Antwort, und weil wir keine finden, so fühlt sich verwirrt und niedergeschlagen, wer die Frage auf das Ganze richtet. Irgendwelche Vernunft scheint zu walten, aber

sie scheint gehemmt und gebunden, ja sie scheint unablässig sich selbst zu durchkreuzen, sie scheint in eine Breite ausgegossen und in lauter einzelne Fäden aufgelöst, die sich nicht zusammenfinden. Dazu zeigt die Entwicklungslehre uns diesem dunklen Getriebe weit enger verkettet, als frühere Zeiten dachten, immer fester ziehen sich die Fäden zwischen uns und dem, was unter uns liegt; nicht nur körperlich, auch seelisch scheinen uns dieselben Kräfte zu beherrschen, die dort das Leben bestimmen; so wird das Dunkel der Welt auch zum Dunkel für unser eignes Leben, eine Notwendigkeit drängt und treibt uns, aber wir gewahren in ihr keine Vernunft.

Nun verbleibt dem Menschen die Wendung von der Natur zur Kultur und zur menschlichen Gesellschaft, er kann sich ein eignes Reich aufbauen und in ihm sich selbst eine Größe, sowie seinem Leben einen Wert bereiten. Aber auch hier sieht, wer die Sache ins Ganze faßt, heute mehr Verwicklung als reinen Gewinn. Daß die Kultur den Einzelnen nicht unmittelbar befriedigt und glücklich macht, daran zweifeln wir heute nicht; so muß sie ihm etwas über das Glück hinaus gewähren; was aber dies sei, das bleibt uns verborgen. Gewiß wächst unaufhörlich unsere Macht über die Umgebung, sicherlich verbessern sich unablässig die Bedingungen unseres Daseins, Schmerz und Not werden erfolgreich bekämpft, Genüsse eröffnen sich in überströmender Fülle, auch an Dauer gewinnt unser Leben. Aber alles zusammen gibt ihm als einem Ganzen noch keinen Gehalt und Sinn; nach einem solchen zu fragen kann aber ein Wesen, das denkt, überschaut und mißt, nicht lassen. Es fehlt unserer Kultur bei aller Größe der Leistung jene Konzentration des Lebens bei sich selbst, die, wie wir sahen, dem Menschen früher einen festen Halt und das Bewußtsein eines inneren Zusammenhanges mit dem Ganzen der Wirklichkeit gab, die ihm das Leben zu einem großen und aussichtsreichen Werk gestaltete. Damit aber fehlt uns die Möglichkeit, uns über die Verwicklungen hinauszuheben und ihnen kräftig zu begegnen, die jeder Kultur anhaften, die aber unsere moderne Kultur in besonderem Maße zeigt. Große Komplexe entstehen, die Kräfte verbinden und verweben sich, mit solchem Zusammenschluß überwindet die Arbeit die Zufälligkeit der bloßen Individuen und gewinnt sie eine Selbständigkeit; kraft solcher verfolgt sie eigne Wege und feiert sie glänzende Triumphe. Aber zugleich sinkt der Einzelne immer mehr zu einem bloßen Mittel und Werkzeug, und je mehr er das tut, desto fremder wird das Ganze

der Kultur seiner Seele, desto weniger kann er im Wirken für sie ein geistiges Selbst erreichen. So verbindet sich mit größter Betriebsamkeit nach außen hin, mit atemloser Hast des Lebens leicht eine innere Gleichgültigkeit; dem Leben fehlt bei allen Erfolgen die volle Kraft und Freudigkeit. Wird es doch in lauter einzelne Vorgänge aufgelöst und sich selbst entfremdet. Auch wird da, wo der Kultur eine beherrschende und bewegende Seele fehlt, das Kleinmenschliche, das alle Kulturentwicklung begleitet, besonders stark aufwuchern und auch empfunden werden: die Verquickung alles Strebens mit kleinmenschlichen Zwecken, die innere Unwahrhaftigkeit des gewöhnlichen Treibens, das nach außen hin hohe Ziele bekennt, das aber im Grunde vornehmlich den eignen Vorteil im Auge hat; dazu die vielfache Eitelkeit, die den Menschen in aller Leistung nur sich selbst bespiegeln läßt; alles das braucht nur ins Ganze gefaßt zu werden, und es mag uns eine starke Unlust an diesem Ganzen befallen; uns überwältigt leicht das Gefühl, Mächten gegenüberzustehen, denen wir das Feld unmöglich überlassen dürfen, gegen die wir jedoch nichts Entscheidendes vermögen; auch der Fortschrittsgedanke, der zeitweilig eine Hilfe zu bieten schien, verblaßt uns bei diesen Problemen mehr und mehr; denn augenscheinlich reicht der Fortschritt nicht in diese elementaren Verhältnisse hinein; allem Aufstreben scheinen hier selbstische Triebe und Leidenschaften eine Grenze zu setzen, die unsere geistige Art als Schranke peinlich empfindet. Auch das moderne Anschwellen der Lebenskomplexe und Lebensverkettungen ins Riesenhafte scheint unser Dasein mehr und mehr der Herrschaft der Vernunft zu entziehen. So läßt sich nicht behaupten, daß der Mensch der Gegenwart in der Kultur einen genügenden Sinn und Wert seines Lebens findet, und daß ihn die Arbeit für sie den Zweifeln und Nöten des Daseins entwindet.

Die Kultur bildet nicht die äußerste Grenze menschlichen Strebens. In kühnem Aufschwung kann der Mensch sich über ihr ganzes Gebiet erheben, sich auf seine eigne Seele stellen, in Ausbildung weltumspannender Persönlichkeit jenem ganzen Gewirr und Schein überlegen werden, ihm ein unmittelbares Verhältnis zum Weltall entgegenhalten. Das haben mit bewußtem Streben zuerst die Stoiker unternommen, von ihnen geht diese Denkweise als ein bleibender Typus durch die weitere Geschichte, sie hat besonders stark in der Aufklärungszeit gewirkt. In anderer Weise suchte die Religion durch die

Ausbildung eines unmittelbaren Verhältnisses zu Gott den Menschen allen Verwicklungen des Daseins zu entziehen und ihm im eignen Innern eine hohe Aufgabe und einen unvergleichlichen Wert zu verleihen. Beides aber fordert das Bestehen einer selbständigen Innenwelt, und diese ist dem modernen Menschen höchst zweifelhaft geworden. Mit ihr verliert er aber die Möglichkeit, sich über die sichtbare Welt und das menschliche Getriebe zu erheben. Das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit wird mit solchem Schwinden eines festen Grundes zu bloßer Einbildung und Phrase; was hat der allein auf eigne Kraft gestellte Mensch der Welt entgegenzusetzen, die ihn mit überwältigender Macht umklammert? Die besondere Art der modernen Kultur steigert noch die Abhängigkeit, indem sie den Menschen durch seine Arbeit in wachsendem Maße an seine Umgebung bindet, ihn immer mehr auf ein Wirken und Schaffen in Reih und Glied verweist. Wo aber das Vermögen des Einzelnen als engbegrenzt und gering erscheint, da muß zugleich der Antrieb zu eignem Beginnen sinken; dazu stellt bei seelischer Mattheit unsere eigne Meinung uns oft noch abhängiger dar, als wir in Wahrheit sind, wir neigen dahin, überall Anschluß an andere zu suchen und unser Streben dadurch zu befestigen, nur miteinander fühlen wir uns sicher; auch erwarten wir vieles vom Vermögen gemeinsamer Einrichtungen, wo die Hauptsache bei der Gesinnung des Einzelnen liegt, kurz wir drücken die Energie des Lebens ohne zwingende Not herab. Ist bei Überwiegen solcher Gesinnung von einem Aufruf zur Selbständigkeit viel zu hoffen?[1]

[1] Jenen Mangel an Selbstvertrauen, jenes Hoffen und Harren auf andere schildert vortrefflich ein Artikel im Spectator über English Pessimism (11. Aug. 1906); es heißt dort S. 190: If we were to suggest the spirit which, when we try to correct our pessimism, would be most efficacious; it would be an increase in individual self-reliance. We are not beaten in public affairs as we imagine we are, and there is no necessity in carrying out our works of philanthropy for relying so entirely upon associations. We establish far too many societies. Everybody seems too feel that before he can do anything he needs the protection of a crowd. He cannot even denounce or defend motor-cars unless hundreds will join him to protect him from the consequences of thinking independently. The result is that every one who wants to do something good devotes to it some fraction of his mind, some little chip of his energy, and that the strength which we would derive from the strong will of a leader is seldom or never present. We develop some new and small group, not a Loyola or a Wesley. This, always the danger of democracy, is the danger also of the mental pro-

So ist der Gesamtanblick unseres Lebens wenig erfreulich. Ein undurchsichtiges Reich der Natur umschließt und beherrscht uns, ein Reich der Kultur strebt darüber hinaus, aber es fällt unter den Gegensatz seelenloser Arbeit und kleinmenschlicher Subjektivität und befriedigt daher nicht unser Glücksverlangen, gesteigerte Anspannung geistiger Kraft möchte uns weiterführen und uns einen sicheren Grund im eignen Wesen geben, aber dem Wunsche entspricht nicht das Vermögen, und der Versuch der Befreiung macht unsere Bindung leicht nur noch stärker. Die unsägliche Mühe und Arbeit verwandelt sich uns nicht in einen reinen Ertrag, ja sie scheint alles Sinnes zu entbehren; was in der Erfahrung des Lebens besonders schmerzlich berührt: innerlich Überlegenes von Niederem abhängig zu sehen, das scheint die Gesamtgestaltung unseres Daseins uns aufzuerlegen. Denn wohl regt sich in ihm aufsteigende Kraft, das Leben dringt vor und neue Ausblicke tun sich auf. Aber das Neue und Aufstrebende erreicht keine Selbständigkeit, es bleibt an eben das gebunden, das es überschreiten will, oft wird es dadurch zurückgezogen und in seinem Wirken gelähmt. Ist es ein Wunder, wenn die Erfahrung dessen, namentlich wenn solche Lage als unveränderlich gilt, eben den tieferen Seelen den Lebensmut nimmt und sie einem trüben Pessimismus überliefert? Wir hören freilich heute viel von Lebensbejahung reden, ja Hymnen auf das Leben singen, aber es gehört das zu den hohlen Schaustücken der Zeitoberfläche, es ist das eine erkünstelte Lebensbejahung, die dem Grunde der Seele fremd bleibt, es ist die Herstellung eines Rausches, der ein unbefriedigendes Dasein zeitweilig vergessen machen soll. Solche Künstelei ist dem Pessimismus schwerlich gewachsen.

Aber jede eingehendere Erwägung des Pessimismus zeigt, daß sich unmöglich mit ihm abschließen läßt, da er in sich selbst einen Widerspruch trägt. Ein wahrhaftiger Schmerz kann nur entstehen, wo es etwas Wertvolles zu verlieren gibt; wo alles nichtig und gleichgültig wäre, da könnte auch die Versagung oder der Verlust nicht irgendwie schmerzen. Das Altertum und mit ihm das alte Christentum verfochten die Lehre, das Böse sei keine selbständige Wirklichkeit, sondern nur die Wegnahme eines Guten, wie z. B. erblinden nur

cesses of our time, and deprives us first and foremost of all help from individual genius. Auch der Deutsche glaubt eine Sache gesichert zu haben, wenn er für sie einen Verein oder eine Zeitschrift gründet.

könne, wer von Natur das Augenlicht besitzt; sie schöpften daraus die Überzeugung von einem Überwiegen des Guten.[1] So einfach ist nun freilich über die Klippe nicht hinwegzukommen, das Böse bedeutet mehr als einen bloßen Mangel. Aber richtig ist, daß eine Empfindung, und gar eine starke Empfindung des Bösen ohne irgendwelches Gegengewicht schlechterdings undenkbar wäre. „Wer anders findet sich unglücklich darüber, nicht König zu sein, als ein entthronter König," so meint Pascal mit gutem Recht; würden z. B. die Menschen die Vergänglichkeit der Dinge und den raschen Flug des Lebens unablässig beklagen, wenn sie Eintagsfliegen wären, nicht in ihnen irgend etwas wirkte, was die Forderung ewiger Dauer enthält?

So liefert inmitten aller Bedrängnisse der Zeit die tiefe Empfindung dieser Bedrängnisse ein Zeugnis dafür, daß der Mensch in jene Lage nicht gänzlich aufgeht, daß sein Wesen etwas enthält, was ihr Widerstand leistet. Könnten wir so sehnlich eine Befreiung von dem bloßen Kulturgetriebe erstreben, wenn nicht etwas in uns ihm überlegen wäre? Könnte uns in der Kultur der Mangel eines inneren Zusammenhanges und einer reinen Hingebung an die Sache so sehr schmerzen, wenn unsere Natur nicht solche ernstlich verlangte? Könnte das tiefe Dunkel der Welt unserem Leben zum Drucke werden, wenn es uns nicht drängte, irgendwelches innere Verhältnis zu ihr zu finden? Unmittelbar gewinnen wir freilich aus solcher Erfahrung recht wenig, aber sie zeigt uns, daß die glatte Verneinung die Sache nicht erschöpft.

Notwendig ergibt sich damit die Frage, ob sich über das Sehnen und Hoffen hinaus irgendwie ein Ja erreichen und damit ein Aufbau vollziehen läßt, ob unser Leben nicht Tiefen enthält, die sich beleben und in fruchtbare Arbeit umsetzen können. Diese Frage aber dürfen wir nach dem Verlauf unserer Arbeit getrost bejahen, es ist das Erscheinen des Geisteslebens beim Menschen, das den Anblick der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr völlig verändert, uns in neue Zusammenhänge hebt und uns Mut und Kraft zur Überwindung der feindlichen Mächte gibt. Auch die Entmutigung, an der wir heute leiden, findet von hier aus ihre Erklärung, sie findet sie darin, daß jene geistige Art des Menschen durch besondere Um-

[1] Mit besonderem Nachdruck hat Augustin jene Lehre vertreten, namentlich in dem enchiridion ad Laurentium de fide, spe et caritate. Er bezeichnet das Böse nicht als causa efficiens, sondern als causa deficiens.

stände zeitweise zurückgedrängt und für sein Bewußtsein verdunkelt wurde. Lange Zeit hatte die Innenwelt in der besonderen Form der Religion die ausschließliche Herrschaft über die Menschheit gehabt und die sichtbare Welt ganz und gar in ihre Beleuchtung gestellt, diese hatte dabei ihren Gehalt und ihr Vermögen nicht genügend entwickelt. Nun brachte das 19. Jahrhundert einen gewaltigen Umschwung: die sichtbare Welt zog überwältigend den Menschen an sich und erschloß einen ungeahnten Reichtum, diese Wendung hat dem Leben wesentlich neue Züge gegeben. Die Absicht war dabei keineswegs, die Innenwelt aufzugeben, vielmehr mit einem weiteren Leben beide Welten umspannen und durcheinander fördern zu können. Aber wie so oft, so waren auch hier die Verhältnisse stärker als der menschliche Wille. Die Innenwelt verblaßte mehr und mehr, sie dünkte endlich gar eine bloße Begleiterscheinung. Damit aber verlor der Mensch eine selbständige Stellung gegenüber der Welt; das ergab die Entmutigung, die uns eben beschäftigt hat. Aber die Entscheidung der Zeit ist kein endgültiges Urteil. Das Geistesleben mit seiner selbständigen Innerlichkeit gehört viel zu untrennbar zum Wesen des Menschen, als daß es sein Wirken einstellen und nicht über jene Hemmungen hinausdrängen müßte; wir brauchen es aber nur in seiner Eigentümlichkeit und als Ganzes anzuerkennen, um mehr in der Wirklichkeit und auch mehr in unserer eignen Zeit zu sehen.

So zunächst beim Leben des Individuums. Ist jedem Einzelnen das Geistesleben unmittelbar gegenwärtig und kann er in ihm sein echtes Wesen finden, so ist damit ein Bereich der Innerlichkeit gewonnen, in dem der Mensch auf sich selber steht, und wo sich ihm Aufgaben bieten, die sich von aller Leistung nach außen aufs weiteste unterscheiden. Hier treffen Welten im Menschen zusammen, und er ist dabei kein bloßer Schauplatz, sondern er wird zu eigner Stellungnahme und zu eigner Entscheidung aufgerufen. Das besagt nicht nur eine Befreiung von der mechanischen Kausalverkettung des gegebenen Daseins, sondern die Eröffnung des Geisteslebens ergibt auch ein inneres Verhältnis zum Ganzen der Menschheit und der Welt, sie ergibt völlig neue Größen und Güter. Ein Wesen, bei dem so viel vorgeht, darf sich selbst nicht als nichtig behandeln, es braucht den Lebensmut nicht aufzugeben. Dieses Innenleben mag in der Gegenwart stark zurückgedrängt sein, es ist damit keineswegs erloschen; mag es kein volles Schaffen erreichen, es widersteht der Verwandlung

des Menschenlebens in einen bloßen Mechanismus; mag das durchgehende Verlangen nach Persönlichkeit und nach persönlichem Leben oft unklar und oberflächlich sein, es bekundet eine Wertschätzung innerer Güter, ja einer Innenwelt. Wenn nunmehr die Anerkennung und Belebung einer selbständigen Geistigkeit solchem Streben einen festeren Grund und einen engeren Zusammenhang verleiht, so bringt sie neue Möglichkeiten, den gegebenen Stand weiterzubilden.

Auch das gemeinsame Leben der Menschheit erhält ein anderes Bild, wenn es vom Geistesleben her beleuchtet wird. Denn dann erscheint dies Leben nicht nur als ein Zusammentreffen und Zusammenstoßen menschlicher Individuen, nicht als ein wirres Getriebe menschlicher Affekte und Leidenschaften, sondern wir entdecken in ihm durch allen trüben Nebel hindurch Grundlinien einer Geisteskultur, die mehr aus dem Menschen zu machen verspricht und sein Verhältnis zur Wirklichkeit umwandelt. Damit entstehen selbständige Lebensgebiete, wie Kunst und Wissenschaft, Recht und Moral, sie erweisen eigne Gesetze und erzeugen eigne Kräfte, bei aller Überlegenheit können sie aber zur eigensten Sache des Menschen werden. Vom Geistesleben aus ergibt sich auch eine innere Gemeinschaft der Menschen, ein Miteinanderleben und Füreinanderwirken, ein Leben aus dem Ganzen und für das Ganze. Von solcher, allen selbstischen Zwecken des Menschen überlegenen Geisteskultur enthält auch die Gegenwart genug, um einem trüben Pessimismus begegnen zu können. Das gewaltige Vordringen der modernen Wissenschaft wie der Technik ist unverständlich ohne das Wirken von inneren Notwendigkeiten, welche den Menschen über alle kleinen Beweggründe erheben und zu unermüdlichem Schaffen, ja zu williger Aufopferung treiben. Auch könnte die Zeit nicht so viel in humanem Wirken leisten, diente sie nicht einer inneren Notwendigkeit. Auch die zwingende Kraft der sozialen Idee zeigt deutlich, daß unsere Zeit keineswegs großer, willkürüberlegener Antriebe entbehrt. Mag alles das, so wie es ist, zu keinem vollen Abschluß führen, über die bloße Menschenkultur hebt es hinaus.

Auch das Gesamtbild der Welt wird wesentlich umgewandelt, wenn im Menschen die Eröffnung einer Geisteswelt und damit das Wirken einer Tiefe der Dinge anerkannt wird. Denn nunmehr erscheint die Natur nicht mehr als das Ganze der Wirklichkeit, nun wird sie ein Stück eines größeren Alls, die enge Verbindung des

Geisteslebens mit ihr wird jetzt zu einem sicheren Zeugnis, daß sie selbst eine Tiefe besitzt, und daß sie nicht ein gleichgültiges Nebeneinander seelenloser Elemente bedeutet. Auch die Entwicklung nimmt sich anders aus, wenn das, was von ihr erreicht wird, von Anfang an als treibende Kraft in ihr wirkte; bei solcher Fassung wird die engere Verbindung des Menschen mit der Natur nicht sowohl den Menschen erniedrigen als die Natur erhöhen. Auch muß nunmehr anerkannt werden, daß die Natur nicht in den Kampf der Elemente aufgeht, daß sowohl die durchgehende Gesetzlichkeit als die durchgehende Formbildung eine größere Tiefe anzeigt, ebenso wie die echte Kultur über dem Getriebe menschlicher Interessen liegt. Eine derartige Schätzung der Natur beginnt aber eben in der Gegenwart sich kräftiger zu regen, mehr und mehr wird ihr Geheimnis anerkannt, mehr und mehr verliert der Materialismus der Halbgebildeten an Boden.

Alles zusammen zeigt, daß der Pessimismus wohl einen gewissen Durchblick der Wirklichkeit bietet, daß aber dieser Durchblick sie nicht erschöpft; er konnte die Welt in so trübem Lichte nur sehen, weil er sie nicht an der Selbsttätigkeit, sondern an der Zuständlichkeit des Menschen maß; dadurch aber hatte er von vornherein auf das verzichtet, was allein dem Leben Inhalt und Wert zu geben vermag.

Aber wer den Pessimismus ablehnt, bekennt sich damit noch nicht zum Optimismus. Die von uns vertretene Wendung läßt die Unvernunft des Daseins keineswegs einfach verschwinden, sie gibt uns nur die Möglichkeit, ihr überlegen zu werden und den Kampf mit ihr aufzunehmen. Woher das Feindliche stamme, woher die Macht des Niederen über das Höhere, woher die scheinbare Gleichgültigkeit des Weltlaufs gegen das, was ihm selbst als Ziel vorzuschweben scheint, woher die schweren Konflikte im menschlichen Seelenleben, das können wir unmöglich enträtseln, die Philosophie wie die Religion haben beim Versuch einer Lösung das Problem nur noch weiter verwickelt. So muß uns genügen und kann uns genügen, daß Wichtiges bei uns vorgeht, und daß wir nicht willen- und wehrlos das Geschick über uns ergehen lassen müssen, sondern daß wir uns auf die Seite des Guten stellen und zu seiner Förderung wirken können. Damit bekommt das Wort von Vauvenargues ein gewisses Recht: „Die Welt ist, was sie für ein tätiges Wesen sein muß, voll von Hindernissen.“ Je mehr wir wieder einen inneren Zusammenhang

des Lebens und ein allbeherrschendes Ziel erlangen, desto mehr wird sich der Lebensmut stärken und und eine Kernbildung bei uns vollziehen, in uns selbst einen sicheren Halt gegen alle Anfechtung geben.

So bleibt unsere Verteidigung des Wertes des Lebens bei aller Zuversicht fern von allem Optimismus und aller Abschwächung der Dunkelheit, wir müssen im besondern einen nicht geringen Abstand der hier gewonnenen Lebensstimmung von derjenigen anerkennen, welche die Höhe unserer klassischen Literatur einnahm. Dort erschien die Welt als ein Reich ungetrübter Vernunft, der Mensch aber fand die Höhe seines Lebens in der künstlerischen Anschauung oder im denkenden Begreifen der Weltharmonie, seine Aufgabe erschöpfte sich darin, zu voller Bewußtheit und Freiheit zu bringen, was die Natur unbewußt und gebunden zeigt. Uns Neueren dagegen haben sich in der Natur wie im menschlichen Leben die Probleme viel zu sehr verschärft, als daß wir einen so raschen Abschluß wagen und den Kampf gegen das Böse einstellen dürften. Aber wenn solche Wendung vieles verloren gehen ließ und uns das Leben schwerer macht, wir haben eines gewonnen, das alle Verluste aufwiegt: als tätige Wesen haben wir selbst zur Förderung des Ganzen mitzuwirken, aus Zuschauern sind wir Mitarbeiter am großen All geworden. Freilich muß uns dabei eine Tatwelt umfangen und auch uns zur Selbsttätigkeit berufen.

2. Das Problem der Religion.

(Immanenz — Transzendenz.)

Die Behandlung des Gegensatzes von Immanenz und Transzendenz könnte zur Aufrollung des gesamten religiösen Problemes führen; sie soll es um so weniger, als wir uns über dies vielfach geäußert haben;[1] so sei nur das Verhalten der Gegenwart zu diesem Problem in aller Kürze erörtert. Auch hier mag das Wort uns zur Sache leiten.

a) Zur Geschichte der Ausdrücke.

Die jetzt übliche Zusammenstellung von immanent und transzendent reicht nicht hinter Kant zurück.[2] Bis dahin standen einander immanens (auch permanens) und transiens gegenüber; seit dem 13. Jahrhundert nannte man eine Handlung oder eine Ursache immanent, sofern sie innerhalb des wirkenden Subjekts verbleibt, transeunt, sofern sie darüber hinaus auf etwas anderes geht.[3] So ist das berühmte

---

[1] S. „Der Wahrheitsgehalt der Religion", 4. Aufl. 1920; „Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart", 5. Aufl. 1912; „Können wir noch Christen sein?" 1911.

[2] S. z. B. III, 245 (Hart.): „Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollten, transzendente Grundsätze nennen."

[3] So unterscheidet z. B. Thomas v. Aquino eine actio manens und actio transiens; s. Thomaslexikon von Schütz unter actio: duplex est actio, una quae transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare, alia, quae manet in agente, ut intelligere, sentire et velle. Das erstreckt sich bis in die Neuzeit. Clauberg (op. omn. 1691, S. 322) gibt der Sache die Fassung: si ipsius rei, quae dicitur agere, status mutetur, est actio immanens, sin alterius, est actio transiens. Es stammt aber diese Unterscheidung, wie der gesamte Grundstock der scholastischen Terminologie, von Aristoteles. So z. B. Met 1050 a, 24: τῶν μὲν ἔσχατον ἡ χρῆσις, οἷον ὄψεως ἡ ὅρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως ἔργον, ἀπ'ἐνίων δὲ γίγνεταί τι, οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν. In solcher Unterscheidung eines Tuns, das gegen sich selbst, und eines anderen, das auf die Hervorbringung eines Werkes gerichtet ist, be-

Wort Spinozas zu verstehen, daß Gott die immanente, nicht aber die transeunte Ursache aller Dinge sei.[1] Es bedeutet, daß Gott nicht aus sich selbst heraustritt, wenn er zu den Dingen wirkt, sondern daß er dabei bei sich selbst verbleibt, die Welt also in sich trägt. Demnach ist hier nicht sowohl Gott in der Welt als die Welt in Gott. Neu gegenüber der Scholastik ist dabei nur die Ausschließlichkeit der Immanenz, ein immanentes Wirken neben dem transeunten hat auch jene bereitwillig anerkannt. — Einen anderen Ausgangspunkt hat transzendent und transzendental. Transzendent (transzendentia) hießen in der zweiten Hälfte des Mittelalters die allgemeinsten Eigenschaften der Dinge, welche nach neuplatonischer Lehre jenseit der einzelnen Kategorien liegen.[2] Von hier aus ergab sich leicht eine Beziehung auf Gott als das allen menschlichen Begriffen überlegene Sein; so wirkt der Sprachgebrauch auch bis in die Neuzeit hinein.[3] Kant hat dann transzendent und transzendental geschieden und unter Umprägung der Bedeutung zu Werkzeugen seiner eigentümlichen Denkart gemacht.[4]

---

gründet sich das deutliche Auseinandertreten praktischen und künstlerischen Wirkens. Für den Ausdruck Immanenz sei noch die von Heman (Kantstudien VIII, 1, S. 58) angeführte Stelle des Augustin erwähnt (epist. 268 ad Nebr.): In se habeat haec tria et prae se gerat, primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio, ut in eo quod est maneat, quantum potest. Primum illud causam ipsam naturae ostentat, ex qua sunt omnia. Alterum speciem, per quam fabricantur et quodammodo formantur omnia. Tertium manentiam quandam, ut ita dicam, in qua omnia sunt.

[1] Ethic. pars I, prop. XVIII: deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. In der Begründung heißt es: omnia quae sunt in deo sunt et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa.

[2] Als solche galten auf Grund der Schrift de causis zuerst die vier Begriffe ens, unum, verum, bonum, später außerdem res und aliquid; so sprach man von einer unitas, veritas transcendentalis usw. Näheres über die Geschichte des Ausdrucks enthält Ferd. Schmidt: de origine termini Kantiani „transcendenz", 1873.

[3] S. z. B. Bayle oeuv. div. (Haag 1727) III, 871 a: Si l'Origeniste répond que les vertus de Dieu sont transcendentelles, qu'elles ne peuvent point être dans la même categorie que celles de l'homme. Transzendental im älteren Sinne verwenden noch Ch. Wolff und Lessing. Lambert nennt transzendente Begriffe solche, die „das Allgemeine der Körper- und Geisteswelt zusammennehmen".

[4] Über transzendent s. o., über transzendental sagt er (Kritik d. r. V. III, 49): „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegen-

b) Die Bewegung der Neuzeit zur Immanenz.

Der Gesamtverlauf der Neuzeit zeigt einen Zug zur Immanenz, dessen Eigentümlichkeit durch den Gegensatz zur ausgehenden griechischen Kultur besonders deutlich hervortritt. Das griechische Schaffen trieben die Erfahrungen seiner Arbeit immer weiter über die sinnliche Welt hinaus. Von der Außenwelt, von der die Forschung begann, verlegte sich ihr der Schwerpunkt Schritt für Schritt zurück in die Innenwelt, bis die religiöse Gestaltung der Wirklichkeit bei Plotin die nächste Welt zum bloßen Gleichnis einer unsichtbaren machte. Die Neuzeit verfolgt die gerade entgegengesetzte Richtung. Galt im Mittelalter der religiösen Überzeugung das Jenseits als das wahre Vaterland und gab nur das Verlangen danach dem Diesseits einen Wert, so bezeichnet den Beginn der Neuzeit das Verlangen, das Wirken des Göttlichen mehr innerhalb der Welt aufzusuchen, ja diese als einen Ausdruck und Abglanz des göttlichen Wesens zu verstehen. Das ergibt zunächst einen Panentheismus, das Bekenntnis der edelsten Geister der Renaissance. Bald aber verschiebt sich das weiter dahin, daß mehr und mehr die Welt zur Hauptsache wird, daß die Gottesidee mehr dahin wirkt, ihr eine größere Tiefe zu geben als eine neue Wirklichkeit zu eröffnen. So der Pantheismus[1] eines Giordano Bruno und eines Spinoza. Er hat die klassische Zeit der deutschen Literatur überwältigend angezogen, indem er alle Gegensätze zu überbrücken, im besondern die weiteste und freieste Behandlung der sichtbaren Welt mit aufrichtiger Anerkennung einer unsichtbaren zu verbinden versprach. Solche pantheistische Denkweise ist auch im 19. Jahrhundert keineswegs erloschen; aber wo dies seine eigentümliche Art vollauf entfaltet, da neigt es weit mehr, wenn nicht zum Atheismus, so doch zu einem Agnostizismus,[2] einer Ablehnung aller transzendenten

---

ständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt."

[1] Zur Geschichte des Ausdrucks sei bemerkt, daß Pantheist zuerst von Toland (1705), Pantheismus von seinem Gegner Fay (1709) verwandt wurde. Panentheismus ist von Krause gebildet worden.

[2] Über den Ursprung des Ausdrucks berichtet genau R. Flint in seinem hervorragenden Werke Agnosticism (1903). Der Schöpfer des Wortes agnostic, aus dem dann bald agnosticism hervorging, ist Huxley. „According to Mr. R. S. Hutton this latter word (d. h. agnostic) was suggested by Professor Huxley, at a party held previous to the now defunct Metaphysical Society, at

Probleme als schlechterdings unlösbarer Fragen. Praktisch wird damit hier wie dort die Religion aus dem Leben ausgeschieden. War also das Göttliche zuerst unserem Bereiche näher gebracht, dann als beseelende Kraft ihm unzertrennlich verbunden, so verschwindet es schließlich ganz und gar, oder es wird in eine unzugängliche Ferne gerückt; so ist die Religion dem modernen Menschen aus der allesbeherrschenden Macht zu einer Nebensache, ja zu einem Wahngebilde gesunken, immer ausschließlicher hat die unmittelbar gegenwärtige Welt alles Sinnen und Denken an sich gezogen. Natürlich fehlte und fehlt es nicht an energischen Widerständen gegen eine solche Bewegung, aufgehalten aber haben sie das Vordringen jener nicht.

So tiefgehende Wandlungen bloß dem Unglauben und Eigensinn der Individuen schuld geben kann nur ein flaches Denken; gewiß hatte die Sache tiefere Gründe in den allgemeinen Verhältnissen, diese Gründe wollen unbefangen gewürdigt sein. — Der älteren Art der Religion widerstrebte zunächst ein wesentlich verändertes Lebensgefühl der Menschheit. Jene entsprach einer Zeit, wo trübe Erfahrungen und schwere Erschütterungen allen Mut, auch allen Glauben an eine irdische Zukunft gebrochen hatten, wo die Religion als der einzige Hort Ruhe, Frieden und Sicherheit bringen sollte. Nun aber erzeugten lange Jahrhunderte bei jugendlichen Völkern einen frischen Lebensmut, der weniger Ruhe als Betätigung, weniger ein sicheres Geborgensein als Wagnis, Gefahr und Kampf erstrebte; er konnte die Welt nicht verschmähen, ihn trieb es mächtig in sie hinein, um seine Kraft an ihr zu messen und im Wirken weiter zu steigern. Solche Wandlung der Stimmung verstärkte sich durch Erfolge einer ihr entsprechenden Arbeit. Nach den verschiedensten Richtungen hin ist die sinnlichnächste Welt dem Menschen mehr geworden, hat sie sich ihm weiter erschlossen und zugleich einen engeren Zusammenhang bei sich selbst gefunden, hat sie sein Handeln stärker bewegt und zu größeren Leistungen angetrieben. Die Wissenschaft zeigt die Natur unter einfachen Gesetzen und in festen Zusammenhängen, sie streicht auch aus der Geschichte das Wunderbare und versteht sie aus ihrer eignen Verkettung. Das gesellschaftliche Zusammensein der Menschheit ergreift mehr geistige Aufgaben und sucht mit Aufbietung aller Kraft unser

Mr. James Knowles's house on Clapham Common, one evening in 1869, in my hearing. He took it from St. Paul's mention of the altar to ‚the unknown God'" (s. Flint, S. 1 ff.).

Dasein in ein Reich der Vernunft zu verwandeln. Alles zusammen hat diese Welt mehr als je zuvor den Menschen auch geistig zur Heimat gemacht. Zugleich aber wird seine Sonderstellung aufs ärgste angegriffen. Je größer und selbständiger nämlich die Welt sich zeigt, je mehr sie durch alles Wirken und Walten eigne Gesetze erweist, desto kleiner, desto verschwindender wird ihr gegenüber der Mensch. Bei solcher Kleinheit können unmöglich die ihm eigentümlichen Größen die Wirklichkeit fassen und seelisch nahebringen. Rückt so die Welt bei aller äußeren Annäherung in eine innere Ferne, so fällt alles innere Verhältnis zu ihren Gründen, so droht alle Religion ein Anthropomorphismus zu werden und zur Mythologie zu sinken. Auch wo die Religion sich behauptet, rückt sie aus dem Zentrum des Lebens in seine Peripherie, und wird sie aus einer natürlichen, beinahe selbstverständlichen Grundüberzeugung zu einer kühnen Behauptung, die leicht überspannt scheinen kann. So ist es kein Wunder, daß die Stimmen derer, die alles Überschreiten der Erfahrung verwerfen und alle Aufgaben „immanent" fassen wollen, sich immer lauter erheben und ein wachsendes Echo finden; nie dürfte die Verneinung der Religion so sehr die Massen ergriffen haben und mit so glühendem Eifer verkündet sein, wie es heute der Fall ist. Mag der eine in ihr mehr eine Hemmung klarer Einsicht, der andere eine Lähmung der Tatkraft, der dritte eine Unterdrückung freudigen Lebensgefühls erblicken: hier wie dort dünkt sie ein verderblicher Wahn, der mit allen Kräften zu bekämpfen sei. Ist das der endgültige Abschluß des alten Problems, oder ist es nur eine Woge der Zeit, die vorbeigehen und vielleicht in das Gegenteil umschlagen wird?

c) Die Verwicklungen im Begriffe der Immanenz.

Ihre Stärke hat die Bewegung gegen die Religion vornehmlich im Angriff und in der Verneinung; sobald sie ihr eignes Vermögen zeigen und aus ihm das Leben gestalten soll, erscheinen Verwicklungen über Verwicklungen. Erschreckend dürftig pflegt zu sein, was als Ersatz der Religion geboten wird, und selbst dies Dürftige ist zum guten Teil fremdem Boden entsprossen und von dort aus zugeführt. Die „immanente" Lebensführung und Weltanschauung schöpft keineswegs aus reiner Erfahrung, sondern sie idealisiert diese unvermerkt, sie mischt ihr Erzeugnisse einer anderen, nämlich der pantheistischen

Denkweise, bei; ein Pantheismus verblaßter Gestalt hat sich der einzelnen Gebiete bemächtigt und gilt dort als selbstverständlich. Er pflegt dabei kein offenes Bekenntnis zu wagen, sondern seine Erhöhung der Dinge zu verstecken, er ist mit solcher Unklarheit gegenüber dem Pantheismus eines Spinoza und eines Goethe ein unwahrer und schlechter Pantheismus. Ein solcher schlechter Pantheismus erscheint in einer monistischen Naturphilosophie, welche ohne weiteres die Natur beseelt und als einen Wertbegriff behandelt; er erscheint in einer Geschichtsphilosophie, welche bloße Massenbewegungen Vernunft erzeugen läßt und eine Evolution zur Vernunft verkündet, obwohl ihre Gedankenwelt für diesen Begriff keinerlei Grundlage bietet; er erscheint in politischsozialen Bewegungen, die den Menschen wie er leibt und lebt als edel und groß darstellen. Überall ein verstecktes Idealisieren der Erfahrung, zugleich aber ein Abschleifen der Gegensätze, ein Verkümmern der eigentümlich geistigen Art, ein Einschläfern aller Selbsttätigkeit.

Auch wissenschaftlich angesehen ist der Begriff der Immanenz minder einfach wie er sich selbst gibt. Was ist die nächste Wirklichkeit, die uns ganz und gar einnehmen soll, was ist wirklich an uns selbst? Ist es der unmittelbare Befund des Nebeneinander, wenn er völlig rein herausgestellt wird? Dann müßten wir in einen Haufen, ein Bündel einzelner Empfindungen zerfallen; das aber geht aus dem einfachen Grunde nicht, weil freischwebende Empfindungen überhaupt nicht bestehen, sondern immer nur Empfindungen eines Ich, meine und deine Empfindungen, nicht Empfindungen an sich. So werden wir von der Empfindung immer wieder auf eine zusammenhaltende Einheit gewiesen, es erscheint in unserem eignen Bereich ein Gegensatz, und es wird zur Frage, wo der Kern des Lebens liegt. Reicht aber das Problem so weit zurück, und erscheint bei uns selbst eine Abstufung, so erhellt deutlich, wie wenig das Schlagwort der Immanenz leistet.

Beim religiösen Problem im besondern mag die ältere Art der Transzendenz mit ihrer naiven Verdopplung der Wirklichkeit vielfach angreifbar sein, aber das verwandelt keineswegs unser ganzes Leben in eine einzige Fläche. Abstufungen mögen notwendig werden, ja es mag eine Umkehrung dahin erfolgen müssen, daß, was uns zunächst als das Ganze unseres Lebens und Wirkens gilt, seinen Halt in einer tiefer gegründeten Welt erst zu suchen hat. Wo findet sich die

Wirklichkeit, die alles Leben und Streben umfassen soll? Die Welt des unmittelbaren Sinneseindrucks dafür zu erklären, das hieße den großen Führern der Immanenz, einem Spinoza und einem Goethe, schroff widersprechen, das hieße die seelische Tiefe der gesamten modernen Kultur verkennen. Die Anerkennung einer von geistigem Leben getragenen Wirklichkeit aber erzeugt sofort die Frage, ob jenes den ganzen Umkreis unmittelbar an sich zieht, ob es nicht draußen und drinnen auf Hemmungen stößt, deren Überwindung, ja Bekämpfung erst nach weiterer Kräftigung und mit Hilfe weiterer Zusammenhänge möglich wird. Namentlich ist es die Tatsache der vielfachen Unvernunft im Natur- und Menschenleben, an der jedes System ausschließlich immanenter Vernunft mit seinem Pantheismus scheitert. Denn hier bleibt nur die Wahl, entweder die Unvernunft wegzudeuten und abzuschwächen, sie möglichst aus den Augen zu rücken, oder sie als ein Grundelement der Wirklichkeit anzuerkennen und damit für unangreifbar zu erklären. Entweder also eine Wendung zum Optimismus mit seiner verflachenden Art oder zum Pessimismus mit seiner endgültigen Verneinung und daraus erwachsenden Verzweiflung. So einfach liegen demnach die Dinge nicht, wie das Verlangen nach Immanenz es darstellt. Hüten wir uns, ein Weltbild deshalb für wahr zu erklären, weil es sich unserer Vorstellung als das glatteste und bequemste empfiehlt. Denn indem solches Verfahren das menschliche Wollen und Wünschen zum Maßstab der Wirklichkeit macht, ist es nichts anderes als eine neue Art von Anthropomorphismus.

d) Das Wiedererwachen des religiösen Problems.

So erscheinen arge Verwicklungen beim Versuch eines Aufbaues des Lebens ohne alle Religion. Das würde freilich eine derartige Bewegung noch keineswegs hemmen; sehr viel Unklarheit und Widerspruch wird ertragen, wenn der Zug des Lebens kräftig ist und sich sicher fühlt. Nun aber ist ein Wiederaufsteigen des religiösen Problems inmitten aller leidenschaftlichen Befehdung der Religion heute nicht zu verkennen; das Vordringen der Verneinung in immer breitere Massen hindert nicht, daß auf der Höhe des Geisteslebens die Religion wieder weit mehr das Denken beschäftigt und Bewegungen erzeugt; es können ganz wohl in derselben Zeit verschiedene Strömungen durch- und gegeneinander gehen und dabei der Unterstrom dem Zuge

der Oberfläche geradezu widersprechen. Um der Tatsache eines Wiederaufsteigens der Religion gewiß zu werden, brauchen wir nur unsere Zeit mit der unserer Klassiker zu vergleichen; dort war die Religion mehr eine freundliche Umsäumung des Lebens, heute ist sie in seinen Mittelpunkt getreten, entzweit sie die Menschen bis zu härtestem Kampf, fließt sie in die Behandlung aller Angelegenheiten ein, übt sie im Ja wie im Nein eine gewaltige Kraft. Denn auch in der heutigen Verneinung wird die Religion nicht als etwas Welkes und Greisenhaftes beiseite geschoben, sondern die stürmische Leidenschaft des Angriffs zeigt sie deutlich genug als etwas noch sehr Reales, Kräftiges und Wirksames. Vielleicht besagt die Verneinung selbst oft weniger eine völlige Ablehnung der Religion als ein Verlangen nach einer anderen, einfacheren, den Bedürfnissen der Gegenwart angemesseneren Art der Religion. Jedenfalls erscheint heute die Religion nicht wie ein mattes Licht, das langsam und ruhig verglimmt.

›Was mag es sein, das diesen Umschlag herbeigeführt hat? Schwerlich war er die Frucht apologetischer Arbeit. Denn diese wirkt vorwiegend zu solchen, welche schon gewonnen sind; sie ist stärker im Befestigen und Zusammenhalten als im Vordringen und Erobern. In Wahrheit ist es ein Rückschlag im modernen Leben selbst, in dem die Bewegung wurzelt; eben indem jenes Leben mit seiner Weltfreudigkeit sich frei entfalten und sein volles Vermögen einsetzen konnte, sind seine Schranken, ja ist sein Unvermögen gegenüber den letzten Fragen deutlich hervorgetreten; wieder einmal erfahren wir jene indirekte Beweisführung der Weltgeschichte, welche durch die Verneinung hindurch, durch das ungehemmte Sichausleben des Gegenteils, die Unerläßlichkeit einer Behauptung dartut. Die Richtung des Lebens auf das unmittelbare Dasein hat viel Wahn und Aberglauben zerstört, viel sonst schlummernde Kraft geweckt, jenes Dasein mannigfach gefördert und weitergebildet. Aber was immer in dieser Richtung geleistet wurde, das liegt vorwiegend an der Außenseite, es hat die Bedingungen unseres Lebens verbessert, nicht aber das Leben selbst vertieft; inmitten der unsäglichen Arbeit wird schließlich daher eine innere Leere fühlbar, sie läßt alles jenes Bemühen als unzulänglich erscheinen. Die Ablehnung aller und jeder unsichtbaren Zusammenhänge gestaltete die Kultur mehr und mehr zu einer bloßen Menschenkultur; das mochte so lange zu genügen scheinen, als das Menschsein selbst als ein hoher Idealbegriff galt und der Mensch in

verklärter Gestalt gesehen wurde.[1] Das geschah unter dem Einfluß derselben idealistischen Denkweise, die jetzt als eine Verfälschung der Wirklichkeit abgelehnt wird; so muß mit ihrem Schwinden auch jene Verklärung fallen, der Mensch in seiner natürlichen Beschaffenheit ohne Hülle erscheinen und zum einzigen Maß alles Wahren und Guten werden. Nun hat aber eben das moderne Leben mit seiner Entfesselung aller Kräfte so viel Unerquickliches, Trübes und Niederes aufgewühlt, es stellt uns das Kleine und Scheinhafte einer bloßen Menschenkultur so eindringlich vor Augen, daß die Hoffnung immer geringer wird, von hier aus einen zusagenden Lebensstand zu erreichen und dem menschlichen Dasein einen Sinn und Wert zu verleihen. Immer mehr greift die Empfindung um sich, daß im Menschen etwas steckt, was durch jene immanente Kultur nicht belebt wird, und daß jenes Verkümmerte etwas Unentbehrliches, vielleicht das Beste von allem ist.

Es ist namentlich dreierlei, was wir in der modernen Kultur vermissen, und worauf sich unmöglich verzichten läßt: mit ihrer Richtung auf die Welt um uns gewährt sie uns keine Sicherung und keinen Selbstwert reiner Innerlichkeit; indem sie das Leben mehr und mehr in grenzenlose Kraftsteigerung und in einen wilden Kampf ums Dasein verwandelt, kann sie keine selbstlose Liebe begründen und stärken; indem sie alles in Fluß und Wandel bringt und den Menschen gänzlich der Zeit hingibt, zerstört sie alles Beharren und alle Möglichkeit ewiger Wahrheit. Auf Innerlichkeit, Liebe, Ewigkeit zu verzichten, das heißt aber den Menschen geistig zerstören. Wir geraten damit in das Dilemma solcher Zerstörung oder einer Eröffnung neuer Lebensquellen, einer Ergreifung weiterer Zusammenhänge; in der Mittelstellung kann niemand verbleiben, der die Frage zu Ende denkt. Nun mag sich der Einzelne und in besonderen Augenblicken auch die Menschheit für die Resignation entscheiden, auf die Dauer und für das Ganze ist sie unmöglich, und dann bleibt nur der Weg der Religion. Das wird sich auch heute erweisen.

Zunächst freilich geraten wir in eine höchst verworrene Lage. Während von innen her eine neue Art des Lebens und Seins gefordert wird, hält unser Verstand und unsere Arbeit uns beim unmittelbaren

[1] So machte in vornehmster Weise Herder die „Humanität“ zum allumfassenden Ideal. „Der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist.“

Dasein fest; wir möchten etwas Höheres, aber wir finden keinen Weg dahin und können doch vom Ziele nicht lassen. So werden wir vom einen zum andern hin- und hergeworfen und in unablässige Widersprüche verwickelt. Aber bei aller Unfertigkeit und allem Unbehagen ist wenigstens das gewonnen, daß wir aus dem vermeintlichen Besitz wieder in ein Suchen, ein redliches und eifriges Suchen gekommen sind, daß sich die alten und ewigen Fragen wieder mit frischer Kraft erheben. Wie sich das freilich weiter gestalten wird, das liegt an vielfachsten Bedingungen des Menschen und des Geschicks, darüber kann erst die Zukunft entscheiden.

e) Forderungen für die gegenwärtige Lage der Religion.

Beim Überblick der gegenwärtigen Lage der Religion ist besonders die Tatsache bemerkenswert, daß zwischen der überkommenen kirchlichen Form der Religion und einer universaleren Bewegung zur Religion aus der eignen Art der Zeit eine vielfache Spannung besteht; es gibt heute viele, welche religiös, aber durchaus nicht kirchlich sein wollen, welche sich ebenso sehr der Kirche feindlich wie der Religion befreundet fühlen. Den nächsten Grund dessen mag man darin suchen, daß zwischen der überkommenen Form des Christentums und dem Kulturleben der Gegenwart eine weite Kluft besteht, die ein gegenseitiges Verständnis erschwert. Das Weltbild hat sich wesentlich verändert, namentlich ins Große und Außermenschliche verschoben, die ältere Gefühlslage erscheint dem modernen Menschen als zu weich und zu matt, die Zeit stellt seinem Handeln neue Aufgaben, die seine ganze Kraft verlangen; suchte das alte Christentum einer ermüdeten und eingeschüchterten Menschheit neue Kraft und frischen Lebensmut einzuflößen, so hat jetzt die Religion mit einer Menschheit ungezügelten Lebensdranges und rastlosen Wirkens zu tun. Die Hauptsache aber, und was vornehmlich dem Widerspruch seine Schärfe gibt, ist dieses, daß sich der Zeit nicht mehr aus eigner Erfahrung das Leben in die eine Frage zusammenfaßt, deren Beantwortung den Kern des Christentums bildet: in die Frage der moralischen Rettung, der Erlösung und inneren Erneuerung der Menschheit. Vor all dem Wirken und Schaffen in die sichtbare Welt hinein und vor jugendlich frischem Kraftgefühl ist jene Frage der modernen Menschheit verblaßt; wo aber der Frage die volle Kraft und Ursprünglichkeit fehlt, da muß auch die Antwort

die Herzen gleichgültig finden, da verdunkelt sich das Recht und die Notwendigkeit der Sache, da wird hingegen alles grell in die Augen fallen und leicht die Schätzung beherrschen, was die überlieferte Fassung an Unvollkommnem enthält. Endlich hat wohl auch bei uns Deutschen die Abhängigkeit der Kirche vom Staate und die ihr vom Staate gewährte Hilfe, welche leicht Religion und Politik verquickt, viel zur Entfremdung der Gemüter von ihr beigetragen. Denn bei den anderen germanischen Völkern ist die Entfremdung augenscheinlich nicht so groß.

So ist es begreiflich, daß die neu aufsteigende religiöse Bewegung ihre eignen Bahnen sucht. Vor allem erstrebt sie der älteren Art gegenüber, die ihr zu eng und gebunden dünkt, eine größere Weite, möglichste Universalität, mehr Offenheit für die Weltumgebung; sie sorgt sich weniger um die Verwicklungen im eignen Innern des Menschen als um sein Verhältnis zum All; dieses möchte sie ihm innerlich naherücken, seine Unendlichkeit ihn miterleben, seine Schönheit ihn genießen lassen; in solcher künstlerischen Stimmung scheint sich eine Befreiung von allem Kleinmenschlichen zu vollziehen und die Seele sicher und selig im reinen Äther des Alls zu schweben.

Solches Streben gegen ein Sicheinspinnen des Menschen in die bloße Menschlichkeit, solches Verlangen zum All bedeutet eine wesentliche Seite der Religion und hat in ihrer Geschichte beträchtliche Wirkungen geübt. Aber eine andere Frage ist, ob, was hier aufstrebt, die Gesamtaufgabe der Religion zu lösen und damit alle geschichtliche Gestalt zu verdrängen und zu ersetzen vermag. Wird nämlich das Neue streng auf sein eignes Vermögen beschränkt und nicht stillschweigend durch das von der geschichtlichen Religion gebotene Leben in mannigfachster Weise ergänzt, so kann alle Weite und Freiheit eine starke Unbestimmtheit und Leere nicht verdecken. Diese mehr künstlerische Art der Religion dringt über feine und zarte Stimmungen nicht vor zu einer echten Tatsächlichkeit; statt dem Menschen eine neue Welt zu eröffnen, stellt sie ihm nur die vorhandene Welt in eine liebenswürdigere Beleuchtung, oder sie umsäumt sein Leben mit gefälligen Stimmungen, welche Mußestunden angenehm ausfüllen mögen, die aber gegenüber dem Ernst des Lebens in kläglicher Weise versagen. Denn nun und nimmer wird damit eine Wandlung der Seele erreicht, werden Kräfte entbunden, die von Not und Schuld befreien, wird dem Leben ein fester Halt geboten, wird die Menschheit durch eine über-

legene Innenwelt zusammengeführt. Schöne Bilder, schöne Entwürfe, aber Bilder, die den vagen Umriß nicht überschreiten! Die hier erzeugte ästhetisch-pantheistische Stimmung mag anregen und vorbereiten, der Hauptaufgabe der Religion ist sie nicht gewachsen; was sie an Wahrheit enthält, das muß sich mit anderem und festerem verbinden, um zur Förderung und nicht zur Verflachung zu wirken.

Aber so wenig jene neue Art der Religion befriedigen kann, es bleibt über jene hinaus die Tatsache des Widerspruchs gegen die kirchliche Form, es bleibt ein Spalt im religiösen Leben und Streben der Gegenwart; unabweisbar wird damit die Frage, ob und wie sich zu seiner Überwindung arbeiten läßt. Sollen die Zeit und die Religion sich wieder zusammenfinden, so muß die Zeit der Religion eine Frage entgegenbringen, diese aber muß eine Antwort geben, welche anzunehmen der Zeit nicht unmöglich ist; dazu bedarf es auf beiden Seiten erheblicher Wandlungen oder doch Weiterbildungen. Nur dann wird das Verlangen der Zeit nach Religion wieder stark und überwältigend werden, wenn jene im menschlichen Leben große innere Verwicklungen erkennt und zum eignen Erlebnis macht, und wenn sie zugleich die Spitze dieser Verwicklungen im moralischen Probleme findet. Aber andererseits muß auch die Religion das moralische Problem nicht nach der Enge des unmittelbaren Eindrucks, sondern als den Gipfel einer allumfassenden Bewegung verstehen und behandeln; damit wird sie selbst eine breitere Grundlage gewinnen und der Beengung entgehen, mit der sie sonst behaftet bleibt. Hat an diesem Zentralpunkt die Religion einen sicheren Kontakt mit dem innersten Streben der Zeit gewonnen, und ist sie dabei ihrer eignen Grundtatsache klar und sicher geworden, so kann sie ohne Gefahr ihren überkommenen Bestand einer Prüfung daraufhin unterziehen, was in ihm wesentlich und unwandelbar, was aber nebensächlich und den Wandlungen der Zeit unterworfen ist. Vor allem muß die Religion sich kräftig auf ihr eignes Wesen besinnen und sich fest in ihm verschanzen. Ihrer letzten Absicht nach bringt sie dem Menschen nicht intellektuelle Aufklärungen über die Welt, sie erweckt auch nicht bloß neue Gefühle oder stellt neue praktische Aufgaben, sondern sie eröffnet aus einem direkten Verhältnis zum tiefsten Grunde des Seins, zur beherrschenden Urkraft des Lebens, ein neues Leben, ja eine neue Welt; sie führt den Beweis dieses neuen Lebens an erster Stelle durch die Tatsächlichkeit seiner weltgeschichtlichen Entwicklung, durch die Umgestaltung der Wirklichkeit,

die unablässig von ihm ausgeht; darauf muß sie dringen, daß das hier gebotene Leben als die beherrschende Seele alles Lebens, als die unerläßliche Bedingung aller Geistigkeit anerkannt wird. Aber so sehr dies Leben seinem Grunde nach überzeitlicher Art ist, seine Entfaltung auf dem Boden der Menschheit unterliegt den Bedingungen der Zeit und Geschichte; es muß sich mit ihnen auseinandersetzen, es kann das ohne sich selbst zu verlieren aber nur, wenn bei ihm zwischen Substanz und Daseinsform deutlich geschieden wird; denn dann wird ein Beharren der Substanz mit einer geschichtlichen Bewegung der Daseinsform ganz wohl vereinbar. Hier nun liegt eine besonders wichtige und schwierige Aufgabe der Gegenwart, es gilt eine der weltgeschichtlichen Lage des Geisteslebens — nicht den bloßen Strömungen der Zeitoberfläche — entsprechende Daseinsform der Religion zu gewinnen, ohne darüber ihre Substanz zu verlieren oder auch nur irgendwie abzuschwächen.[1]

Diese Verständigung zwischen Christentum und Neuzeit ist aber minder leicht, als sie manchen erscheint. Vor allem ist dazu nötig, daß der große Wandel der Zeiten mit allem, was in ihm an inneren Notwendigkeiten liegt, volle Anerkennung und Würdigung finde. In der gewöhnlichen Apologetik geschieht das nicht. Sie faßt nicht die Sache ins Ganze, sondern sie verbleibt bei zerstreuten Punkten, sie versetzt sich nicht genügend in den anderen hinein, sondern behandelt ihn gänzlich von außen her, auch arbeitet sie oft mit bloßen Möglichkeiten, indem sie zeigt, daß die moderne Bewegung noch immer gewisse Wege offen lasse, die bei gutem Willen wohl mit dem kirchlichen Glauben vereinbar seien; sie gerät damit immer mehr ins Künstliche hinein, ja sie kommt in die Gefahr einer inneren Unwahrhaftigkeit; man mag hier des Humeschen Wortes von der Vergeblichkeit eines Unternehmens gedenken, einen Durchbruch des Ozeans mit einem Strohwisch verstopfen zu wollen. Auf diesem Wege wird nun

[1] Weshalb uns das Christentum bei allem, was an ihm vergänglich ist, einen unvergänglichen Kern zu enthalten und daher kein Bruch mit ihm nötig scheint, darüber haben wir uns in den religionsphilosophischen Werken näher geäußert. Hier sei nur noch bemerkt, daß uns kaum ein Unterfangen so töricht erscheint wie das, eine Religion durch bewußte Überlegung bereiten zu wollen. In allen anderen Gebieten haben wir eine derartige Denkweise der sinkenden Aufklärung glücklich überwunden, gerade das allerinnerlichste Gebiet aber, das sie am wenigsten verträgt, hat sich ihrer noch immer zu erwehren.

und nimmer die Religion die erstrebte Stellung im Ganzen des Lebens wiedererringen, nun und nimmer kann sie so die schlichte Einfalt, die seelische Nähe, die sichere Überzeugungskraft erlangen, die zur Lösung ihrer Aufgabe nötig sind. Ein Unsicherwerden der Religion in der Gegenwart ist nicht zu verkennen und sei nicht verdunkelt. Der christliche Lebenstypus ist heute der Menschheit keineswegs mit solcher überzeugenden Nähe gegenwärtig, daß ihn sowohl jeder einzelne unmittelbar ergreifen und erfahren, als von ihm die Gesamtgestaltung des Lebens tiefgehende Einflüsse empfangen könnte. Wo die Religion viel Veraltetes mit sich schleppt, wo vielfach der Schutt von Jahrtausenden die ewigen Wahrheiten verdeckt, da kann die Religion nicht ihre volle Kraft siegesgewiß entfalten, da kann sie keine unmittelbare Gewißheit haben, da wird sie selbst durch Angriffe von kläglicher Flachheit geängstet, die eine gefestigte und selbstgewonnene Überzeugung ohne weiteres abweisen müßte. So bedarf sie dringend einer durchgreifenden Revision, einer gründlichen Freilegung ihres Grundbestandes, einer energischen Abstoßung dessen, was welk und morsch bei ihr ward. Ein solches Werk kann aber nur im Elemente der Freiheit gelingen.

Aber wir müssen zugleich der Gefahren dieser Wendung eingedenk sein, der Gefahr der Verflachung, Verflüchtigung und Subjektivierung. Die erstrebte Wandlung der Existenzform darf die Substanz der Religion in keiner Weise verringern, sie darf nichts von dem aufgeben, was die eigentümliche Größe jener und ihren Wert für die Menschheit ausmacht. Der Wert der Freiheit bemißt sich nach dem Gehalt des Lebens, dessen Verwirklichung sie dient; so wird das über das Recht und den Sieg der Bewegung entscheiden, ob sie die Substanz der Religion voll zu wahren und alle von der weltgeschichtlichen Arbeit gewonnene Tiefe sich anzueignen vermag. Das Verhältnis zur modernen Kultur macht hier nicht geringe Schwierigkeit. Es ist bei jener zwischen Tatbestand und Tendenz aufs deutlichste zu unterscheiden; der Tatbestand ist von der Religion vollauf anzueignen und möglichst in einen eignen Gewinn zu verwandeln, die Tendenz aber, die mit dem Tatbestand oft zusammenfließt und ihn ganz in ihre Bahn lenken möchte, auf entschiedenste abzulehnen. Denn es gehen durch die moderne Kultur manche Tendenzen, die mit aller und jeder Religion, im besondern aber mit dem Christentum, schlechterdings unverträglich sind. So der Rationalismus und Intellektualismus mit seiner

Zurückstellung der ethischen Lebensaufgabe, so der Kulturoptimismus mit seiner Abschwächung der Gegensätze und seiner bedingungslosen Lebensbejahung, so der Evolutionismus mit seiner Leugnung aller freien Tat und aller echten Geschichte. Ohne einen vollen Bruch mit solchen Tendenzen teils der Aufklärung, welche heute wieder die Hauptmacht des Lebens bildet, teils eines naturalistischen, höchst verschwommenen Pantheismus wird die Bewegung zur Erneuerung den Stand des Lebens nicht wesentlich erhöhen, nicht die Geister und Gemüter dauernd gewinnen. Die Religion mit ihrer Eröffnung eines neuen, übermenschlichen Lebens fordert ein entschiedenes Nein; wer vor einem solchen Nein zurückschreckt, dem ist nicht zu helfen. Es gilt demnach, die großen Gegensätze in keiner Weise zu verdunkeln oder sie durch gefällige Wendungen abzuschleifen, sondern sie zu voller Schärfe herauszuarbeiten. Die Lauen, nicht die direkten Gegner, sind die gefährlichsten Widersacher der Religion. Aber die weltgeschichtliche Erfahrung bekundet, daß die Religion ihre volle Stärke vornehmlich dann erweist, wenn sie angegriffen und verworfen wird, der Energie der Verneinung kann sie dann eine überlegene Bejahung entgegensetzen. Ihre Freunde aber dürfen allen ängstlichen Besorgnissen folgende Erwägung entgegenhalten: Entweder ist die Religion nur ein durch Sitte und Gewöhnung angelerntes Erzeugnis menschlicher Vorstellungen und Wünsche — dann kann keine Kunst, keine Macht oder List ein solches künstliches Machwerk zerstören; oder die Religion ist als das Werk Gottes in übermenschlichen Tatsachen begründet — dann kann auch der härteste Angriff sie nicht erschüttern, vielmehr muß er durch alle Not und Mühe des Menschen hindurch ihr schließlich dazu dienen, den Punkt ihrer Stärke zu erreichen und ihre Wahrheit reiner zu entfalten.

Das Problem der Religion ist eine gemeinsame Angelegenheit der Menschheit, es beschäftigt die ganze Welt. Augenblicklich aber ist es namentlich für uns Deutsche, namentlich für die protestantischen, durch die Revolution in einen akuten Stand gekommen. Die überkommene Verbindung von Staat und Kirche hat sich gelöst; so wenig das an sich ein Unglück für die Religion war, die plötzliche Ablösung mit ihrer wenig freundlichen Art konnte befremden und schwache Seelen unsicher machen; dazu kam, daß die Gemüter zunächst von den

Fragen des politischen und wirtschaftlichen Lebens vollauf eingenommen waren und dadurch das überkommene Gleichgewicht des Lebens verloren. Aber es gilt dabei vorübergehende Lagen und Wesensaufgaben des menschlichen Lebens deutlich zu unterscheiden. Daß die politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen heute den Vordergrund einnehmen, daß namentlich das Selbständigwerden des Arbeiterstandes jetzt die allbewegende Frage bildet, das braucht an sich die Stellung der Religion nicht zu erschüttern, denn die Religion hängt nicht an einzelnen Parteien, sie ist eine Forderung, eine innere Notwendigkeit alles Menschenwesens, sie kann ganz wohl jenes Selbständigwerden eines großen Teiles der Menschheit als einen wesentlichen Gewinn für das Ganze begrüßen, indem nunmehr eine Erhebung zu voller Aktivität zum Ziele wird. Aber tatsächlich ist jene Bewegung, namentlich wie sie sich in der schroffen marxistischen Prägung ausnimmt, in einen unversöhnlichen Gegensatz nicht bloß zu besonderen Arten, sondern zum Ganzen der Religion geraten, und das ergibt allerdings eine schwere Krise. Es handelt sich nun darum, ob jene Bewegung von sich aus die ethischen und geistigen Kräfte aufbringen kann, welche das menschliche Leben zusammenhalten; kann sie es nicht, so kann aller äußere Erfolg ein starkes Sinken der Menschheit nicht verhüten; es würde damit auf indirektem Wege erwiesen werden, daß der Mensch wohl physisch, nicht aber geistig ohne Religion bestehen kann. Wer diese Überzeugung teilt, der kann nicht daran zweifeln, daß die Religion sich wohl zeitweilen aus den menschlichen Vorstellungen und Zwecken verdrängen läßt, daß dann aber ein gewaltiger Rückschlag erfolgen muß, nicht aus den Interessen der Parteien, sondern zur geistigen Selbsterhaltung, zur Rettung eines Sinnes und Wertes des menschlichen Lebens, auch zur Verhinderung der Auflösung der Menschheit in lauter einzelne Stücke. So sehen wir auch auf diesem Gebiete bewegten Zeiten entgegen, aber schließlich muß das Wesenhafte und Lebenskräftige, das Reich des schaffenden Willens, sich siegreich erweisen und wird das Ganze den Teilen, das Unendliche dem Endlichen, das Ursprüngliche dem Abgeleiteten, der Geist dem bloßen Menschen überlegen werden.

Schlußwort.

Wir haben die Hauptgebiete des Lebens durchwandert und die Hauptfragen behandelt, wie der Plan unserer Arbeit es forderte. Wir fanden dabei eine überströmende Fülle des Lebens; eine greisenhafte Zeit ist es wahrlich nicht, die so aufregende Probleme stellt und so tüchtige Arbeit leistet. Aber es ist, auf den geistigen Gehalt und die Hauptrichtung des Lebens angesehen, eine recht unfertige Zeit; unfertig ist sie, weil sie Altes und Neues vermengt ohne es auszugleichen; unfertig ist sie besonders, weil bei ihr eine unermeßliche Erweiterung des Lebens und ein unbegrenzter Zustrom des Stoffes das Vermögen der Zusammenfassung und der inneren Aneignung weit übersteigt; so droht der Mensch trotz alles reichen Gewinnes der einzelnen Teile im Ganzen seines Wesens unaufhaltsam zu sinken. Von hier aus erscheint das Leben der Gegenwart als eine große und schwere Aufgabe, es gilt eine erhöhende Synthese zu erringen und die Grundlagen unserer geistigen Existenz gegen Sturm und Not zu befestigen.

In dieser unsicheren und schwankenden Lage tritt nun aber das sozialistische Problem hinein, es fordert die Herrschaft über das Ganze des Lebens. Es muß sich damit entscheiden, ob die hier gebotene Lösung ursprünglich und umfassend genug ist, um dem geistigen Bestand der Menschheit zu genügen, es muß sich entscheiden, ob das Neue, was hier aufsteigt, von der weltgeschichtlichen Gesamtbewegung des Lebens zu gegenseitiger Förderung assimiliert werden kann, oder ob es alles andere seinen Zielen und Maßen unterwerfen kann. Einstweilen ist uns das Gleichgewicht des Lebens verlorengegangen, und wir suchen mühselig und oft recht künstlich, es durch Surrogate zu ersetzen. Das gilt besonders für das deutsche Volk, das zunächst durch den ungeheuren Weltkrieg, dann aber durch die Revolution erschüttert und aus den bisherigen Bahnen geworfen ist. Werden wir die nötige geistige und moralische Kraft finden, und werden in dem Wirrwarr der Zeit uns Persönlichkeiten beschert werden, welche den ungeheuren Verwicklungen der gegenwärtigen Lage gewachsen sind? Das ist die gemeinsame Frage an das Ganze unseres Volkes, das ist aber zugleich die Frage, welche über den Gehalt und den Wert jedes einzelnen entscheidet.

Sachregister.

Abbildung, ihre verschiedene Bedeutung in der Physik 179.

Abstrakt, Geschichte des Begriffes 51; — Macht abstrakter Begriffe in der Gegenwart 52.

Agnostizismus, Ursprung des Ausdrucks 398.

Aktivismus, sein Unterschied vom Pragmatismus 48.

Aktuell, Geschichte des Wortes 234; — Zurückweisung der landläufigen Aktualität 234.

Allegorische Deutung, ihre Wirkung auf das logische Denken 55.

Allgemeinbegriffe, ihre eingewurzelte Überschätzung 52 ff.

Allgemeinheit der Naturgesetze als Forderung 176 ff.

Allgemeines Stimmrecht, wann zuerst gefordert 296.

Altertum (s. Griechentum) sein Intellektualismus 36; — was an ihm zu verschiedenen Zeiten geschätzt 271.

Altruismus, seine Bedeutung und seine Grenze 331 ff.

A priori — a posteriori, Ausdruck und Begriff 81 ff.; — moderne Verflachung abgewiesen 83.

Arbeit, Eigentümlichkeit und Probleme der modernen Arbeit 17 ff., 76 ff.

Arbeit und Seele 267, 298.

Arbeitswelt (des Menschen) 111.

Aristokratismus und Demokratismus 318 ff.

Ästhetizismus 340, 343, 344 ff.

Aufklärung, ihr Intellektualismus 38; — ihre Scheidung von Natur und Seele 189; — ihre Stellung zur Geschichte 262; — Folgen ihrer Ungeschichtlichkeit 269.

Aufklärung und Humanismus 378.

Autokosmos 292.

Beharrungslehre (im Altertum und Mittelalter) 208 ff.

Beharrungs- und Bewegungslehre, ihr Kampf 232 ff.; — drei verschiedene Lebenstypen dabei 237 ff.

Berufsvertretung 330.

Bevölkerungsbewegung, ihre Bedeutung für die Auffassung der Geschichte 238.

Bildung, Geschichte des Begriffs und Ausdrucks 244 ff.

Causa finalis, Ausdruck 127.

Charakter, Geschichte des Ausdrucks und Begriffes 363 ff.

Christentum, seine Stellung zum Intellektualismus 36 ff.; — seine Steigerung der Geschichte 211 ff.; — seine Stellung zur Kunst 338 ff.

Demokratismus, seine Entwicklung 320 ff.; — seine Bedeutung und seine Schranke 324 ff.

Denken, Verschiedenheit seiner geschichtlichen Struktur 54.

Denknotwendigkeit, Kritik ihres Vermögens 91 ff.

Determinismus, sein Name 367; — seine verschiedenen geschichtlichen Formen 367 ff.; — sein Wachstum im 19. Jahrhundert 368 ff.; — seine Voraussetzungen 369; — sein Bild der Wirklichkeit 375.

Deutscher Idealismus, seine beiden Hauptströmungen 242 ff.

Diskontinuitätsphilosophie (in Frankreich) 138, 370.

Dualismus, das Wort 187; — sein Hervortreten in der Neuzeit 190; — Dualismus innerhalb des Monismus der Gegenwart 204

Einfachheit der Naturgesetze als Forderung 173.

Empirismus, sein Erkenntnisbild 85 ff.; sein Recht und sein Unrecht 110 ff.; — sein Ungenügen für die Gegenwart 114 ff.

Energie, Definition von Ostwald 133; — geistige Energien = Lebenskonzentrationen 57, 59; — ihre physikalische Bezeichnung von Thomson 169.

Entwicklung, Ausdruck 206 ff.; — ihr Aufkommen und Vordringen 208 ff.; — drei Hauptphasen der Entwicklungslehre (religiöse, künstlerische, empirische) 211 ff.; — Scheidung von Entwicklung und Evolutionismus 218 ff., 238; — Gefahren des Evolutionismus 219, 226.

Erfahrung, Ausdrücke 81; — ihre zwiefache Bedeutung für das Erkennen 110 ff.; — ihre Schwierigkeit auf dem Gebiet des Geteslebens 115 ff.

Erfahrung und Denken, irreleitender Sprachgebrauch 114.

Erkennen, seine Abhängigkeit vom Lebensprozesse 53 ff.; 96 ff.; 107; — Kampf über seinen Ursprung 84 ff.; — Erkennen unterschieden vom Kennen 95; — inwiefern immanenter Art 105 ff; — inwiefern auf Erfahrung angewiesen 107 ff.

Erziehung, ihre Überschätzung 379.

Erziehungswesen der Neuzeit 378 ff.

Evolution (s. Entwicklung), Ausdruck 267; — evolutionistische Ästhetik, Ethik, Rechtslehre 226.

Exaktheit der Gesetze als Forderung 170 ff.

Fortschritt, Ausdruck 213; — Aufkommen und Durchdringen der Idee 213 ff.; seine Verschiedenheit in verschiedenen Lebensgebieten 229; — vager Fortschrittsglaube 227.

Freiheit als Seele der Kultur 243 ff.

Freiheit und Gleichheit, ihre Verbindung 296.

Freiheit und Ordnung 296, 318 ff.

Freiheit und Schicksal 373, 378.

Gefühl, Kritik des Zurückgehens auf das Gefühl 19 ff.

Gegebenes, das Bedenkliche, ja Verkehrte dieses Begriffes 377.

Gegenwart und Vergangenheit 271.

Geistesleben, sein Grundbegriff 24 ff., 92, 96 ff.

Geistigkeit, ihre drei Stufen (grundlegende, kämpfende, überwindende) 358 ff.

Genie, zur Geschichte des Ausdrucks 313.

Geschichte, ihr Gegensatz zur Aufklärung 262; — ihre Be-

deutung für die Philosophie 62; — Widerspruch gegen die Geschichte 262; — Gründe der Bewegung zur Geschichte 263 ff; — Geschichte und Entwicklung 200, 230; — die Wertschätzung in der Geschichte 266; — Versuch ihrer Konstruktion 265; — esoterische und exoterische Geschichte 273; — Die Tragik in der Staatengeschichte 286.

Geschichte der Philosophie, Forderungen für ihre Behandlung 62 ff.

Geschichtliche Denkart 263.

Geschichtliche Gesetze 159.

Geschlechtliches, seine Behandlung im modernen Subjektivismus 346.

Gesellschaft und Individuum, 289 ff.; — Art der gesellschaftlichen Kultur 298.

Gesetz, Geschichte und Problem 146 ff.; — Kampf darum in den verschiedenen Gebieten 152 ff.; — Ursprung und Zweck der physikalischen Gesetze 162 ff.

Gesetz und Regel 173.

Gesetze und Hypothesen 181 ff.

Gleichheitsidee, ihr Ursprung und ihre Geschichte 205; — ihre Bedingungen 306 ff.

Gleichmacherei, ihre Gefahren in der Gegenwart 305 ff.

Gottesidee, der Streit über ihre Fassung 354 ff.

Griechische Denkweise (s. Altertum), ihr Verhältnis zum Wahrheitsproblem 10; — ihr Intellektualismus 36; — Eigentümlichkeit ihres logischen Verfahrens 53 ff.

Größe, ihr Problem auf geistigem Gebiet 316 ff.; — ihr Wirken 273, 304.

Hierarchische Ordnung 291 ff.

Humanismus, als moderner Terminus 44; — im Erziehungswesen 379 ff.

Humanität 404.

Höher, Ausdruck und Begriff 75.

Idealismus, Ausdruck 65 ff.; — Kritik der überkommenen Formen des Idealismus 73 ff.; — Forderungen für einen neuen Idealismus 78 ff.; — kritischer und positiver Idealismus 89 ff.

Immanenz, Ausdruck 396; — Bewegung der Neuzeit zur Immanenz 398; — Verwicklungen im Begriff der Immanenz 400 ff.

Individualkultur 309 ff.

Individuum und Individualität, Ausdruck 289 ff.; — Begriff 290 ff.; — verschiedene geschichtliche Gestaltungen (organische, hierarchische, mikrokosmische) 290 ff.; — seine Emanzipation 292 ff.; — Bildung der geistigen Individualität 374 ff.; — moderner Individualismus 310 ff.; — Unentbehrlichkeit des Individuums 392 ff.

Intellekt, seiner Geringschätzung widersprochen 49 ff.

Intellektualismus, Wort und Sache 34 ff.; — Überflutung des modernen Lebens durch ihn 50 ff.; — seine Brechung durch Kant 39 ff.; — intellektualistischer Lebenstypus 36.

Klassisches, sein Wesen 273.

Kraft (Bedeutung in der Mechanik) 167 ff.

Kultur, Geschichte des Ausdrucks und Begriffs 240 ff.; — unterschieden von Zivilisation 243 ff.; — ihre geschichtlichen Arten 247 ff.; — Zweifel an der Kultur 251 ff.; — das Verhältnis von Mensch und Kultur 253 ff.; — Kultur und

Geistesleben 255 ff.; — ihre Triebkraft 257; — Probleme der gegenwärtigen Kultur 260 ff., 387 ff.; — Verlangen einer Kultur der Wesensbildung 259 ff.; — Tatbestand und Tendenz in der modernen Kultur 409 ff.

Kulturstaat, bei Fichte 243.

Kunst, ihr Verhältnis zur Moral 337 ff.; — ihr Wirken zur Freiheit 376.

Leben, wissenschaftliche Versuche einer näheren Bestimmung 137 ff.

Lebensbejahung und Lebensverneinung 382 ff.

Lebensalter 276.

Lebensenergien 56, 59.

Lebensprozeß als Ausgangspunkt der Untersuchung 25 ff.

Leid, seine aufrüttelnde Kraft 376.

Logik, Überschätzung ihrer Form 52; — ihre Abhängigkeit vom Lebensprozeß 53 ff.

Materialismus, Ausdruck und Lehre 192 ff.

Mechanismus, zur Geschichte des Ausdrucks 118; — zur Geschichte des Problems 122 ff.; — unzulänglich als philosophische Weltanschauung 134 ff.

Mechanismus und Teleologie, ihre Ausgleichung bei Leibniz 126 ff.; — bei Lotze 130.

Mensch und Zeit 277.

Metaphysik, der Ausdruck 105; — das Problem 101 ff.; — Metaphysik und Kultur 105 ff.; — Arten der Metaphysik 107 ff.; — Gliederung des metaphysischen Strebens 109; — Metaphysik und Moral 333 ff.

Mikrokosmos, Ausdruck 291 ff.

Milieu, Geschichte des Ausdrucks 295.

Mittelalter, Art seines logischen Verfahrens 55; — Hauptstätte der organischen Lehre 143; — sein Ordnungssystem 210 ff.; — seine Stellung zur Kunst 339; — Ursprung dieses Begriffes 281 ff.

Mittlerer Mensch 295.

Modern, Ausdruck und Begriff 278 ff.; — echtes und falsches Moderne 285 ff.

Monismus, Wort 187 ff.; — Lehre 196 ff.; — Monismus als Massenerscheinung 200.

Moral, gegenwärtiger Mangel einer genügenden Begründung 331 ff.; — überkommene Typen 332 ff.; — Moral und Metaphysik 333 ff.; — Moral und Kunst 337 ff.; — Ablehnung der „neuen Ethik" 345 ff.; — Gefahren für die Moral in der Gegenwart 347 ff.

Natur, der Ausdruck angegriffen von Boyle 119; — Definition des Aristoteles 189; — moderne Naturauffassung 385 ff.

Naturgesetz, Geschichte 147 ff.; — Naturgesetz und Sittengesetz 157; — physikalische Gesetze 163 ff.

Naturkultus, bei Giordano Bruno 151.

Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft 161 ff.

Neunzehntes Jahrhundert, seine innere Bewegung 17 ff.; — seine Bewegung gegen den Intellektualismus 39 ff.; — sein Realismus 69 ff.; — seine Wendung zur Geschichte 263 ff.

Neuzeit, ihre zwiefache Stellung zum Lebensproblem 11 ff.; — ihre Behandlung des Denkens 39 ff.; — ihr wissenschaftliches Verfahren 149 ff.; — ihre Befreiung des Individuums 144 ff.

Noologische Betrachtung, unterschieden von psychologischer 30.
Normen 21.

Objektiv, Wort 8 ff; — Problem 10 ff.; — Bedeutung bei Kant 14, bei Goethe 26.
Ökonomismus 319, 325 ff.
Ontologie, Ausdruck 105.
Optimismus, Ausdruck und Problem 382.
Organisch und Organismus, Geschichte des Ausdrucks 120 ff., des Problems 122 ff.; — Organische Natur- und Geschichtsauffassung 128 ff.; — Unterschied der alten und der neuen Fassung 131; — organische Gesellschaftslehre 143 ff., 290 ff.

Pädagogische Probleme 378.
Panentheismus 398.
Pantheismus, der Neuzeit 398 ff.; — sein Verblassen in der Gegenwart 266 ff., 399 ff.
Parlamentarische Verfassung, ihr Problem 329 ff.
Persönlichkeit, Geschichte des Ausdrucks 351 ff.; — des Begriffes 354 ff.; — Problem der Persönlichkeit Gottes 355; — Motive des Kampfes gegen die Persönlichkeitsidee 355 ff.; — Persönlichkeit und Metaphysik 357 ff.; — Kritik der heutigen Bewegung zur Persönlichkeit 361; — persönliche Gestaltung der Arbeit unterschieden von subjektiver 362 ff.
Pessimismus, Ausdruck und Problem 382 ff.
Philosophie, ihre Aufgabe und Methode 60 ff., 88 ff.; — ihr Zusammenhang mit der Bewegung der Weltgeschichte 54 ff., 97 ff.; — philosophia perennis 283.
Plastische Natur 128.
Politismus 322 ff.
Pragmatismus, Darstellung und Kritik 43 ff.
Praktische und theoretische Vernunft, ihre Scheidung durch Aristoteles 34; — Geschichte der Begriffe 34 ff.; — verschiedene Lebenstypen 36 ff.
Prinzip, seine Bedeutung in der Physik 177.
Psychologismus, abgelehnt 18.

Quantitatives in Qualitatives umgesetzt 301.

Rationalismus, sein Recht und sein Unrecht 112 ff.; — sein Erkenntnisbild 87 ff.; — sein Geschichtsbild 112 ff.
Realismus (s. Idealismus) Ausdruck 65; — im 19. Jahrhundert 69 ff.; — seine Schranken 71 ff.
Reformation, ihre Stellung zum Intellektualismus und zum Voluntarismus 37 ff.; — ihre Stellung zur Kunst 340.
Rein (reiner Verstand, reine Vernunft) 83.
Religion, Ursache der Wandlungen in ihr 58; — Bewegung gegen sie in der Neuzeit 398 ff.; — ihr Wiederaufsteigen 402 ff.; — Forderungen für ihre gegenwärtige Lage 405.
Renaissance, ihre Stellung zur Kunst und zur Moral 340 ff.
Romantik, ihre Schätzung des Organischen 129 ff.; — ihre Entwicklungsidee 215, 229; — ihre Geschichtsauffassung 264.
Schöne Seele 313.
Scholastik, ihre Stellung zum Intellektualismus 37; — Grenze ihrer Leistung 55; — ihr Mangel an disjunktiver Kraft 55.

Selektionslehre 216 ff.
Sozialdemokratische Bewegung 319 ff.
Soziale Gesetze 157 ff.
Soziologie 295.
Spiritualismus 195 ff.
Staatsidee, ihr Hervortreten im 19. Jahrhundert 297, 308, 322.
Statistik 296.
Stufen des Lebens und des Erkennens 27.
Subjektiv, Wort 8; — Wendung der Gegenwart zum Subjekt 16 ff.
Subjektivismus 345 ff.
Summierung der Vernunft 301 ff.
System, Bedeutung und Grenze 63.

Talent 313.
Teleologie 126 ff.; — Ausdruck 127; — empirische Teleologie 133.
Theoretische Vernunft (s. praktisch) 34 ff.
Tragik der Staatengeschichte 286 ff.
Transzendenz, Ausdruck 397.
Typen des philosophischen Denkens 98 ff.
Typus und typisch, Ursprung des Ausdrucks 363.

Unendlichkeitsgedanke, seine verschiedene Schätzung und Behandlung 385 ff.
Verfassungsform, ihre Überschätzung 329.
Vitalismus 132 ff.
Voluntarismus, Wort und Problem 34 ff.; — seine Entwicklung 40 ff.
Von vornherein 83.

Wahrheitsbegriff und Wahrheitsproblem 10 ff.; — nicht bloß intellektuell 32 ff., 61, 116.
Weltbild, auf Grund physikalischer Gesetze 179 ff.
Wert, Erörterung 20 ff.
Wert des Lebens 382 ff.
Wertschätzungen in der Geschichte 266.
Werturteile 10.
Wesen, sein Begriff 259.
Wesensbildung 259.
Wiederholung früherer Entwicklungen 268.
Willensfreiheit, Erörterung des Problems 367 ff.
Wirtschaftliche Frage, ihre geschichtliche Entwicklung 321 ff.
Wirtschaftliche Gesetze 158 ff.

Zeit, ihr Problem 276.
Zeitlauf, seine Bedeutung 249.
Zeitgeist, Aufkommen des Begriffs und Problems 279.
Zielstrebigkeit 140.
Zivilisation, Ursprung des Ausdrucks 241; — unterschieden von Kultur 243 ff.
Zufall, Grenze seines Vermögens nach Aristoteles 124.
Zweck, sein Begriff 124; — sein Recht in der Weltanschauung 135 ff.

Rocher.